



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**



PAULA REGINA DE OLIVEIRA CORDEIRO

**A IMPORTÂNCIA DOS TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS
PARA A SAÍDA DA CRISE AMBIENTAL CONTEMPORÂNEA**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade
Federal da Bahia como requisito obrigatório para a
obtenção do título de Doutora em Geografia.**

Orientadora: Prof^a Dr^a Catherine Prost

Salvador, 2024

PAULA REGINA DE OLIVEIRA CORDEIRO

**A IMPORTÂNCIA DOS TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS PARA A SAÍDA DA
CRISE AMBIENTAL CONTEMPORÂNEA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Geografia, Instituto de Geociências,
Universidade Federal da Bahia
como requisito obrigatório para a obtenção do
título de Doutora em Geografia.

Orientadora: Profa. Dra. Catherine Prost.

Salvador, 2024

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universitária de Ciências e Tecnologias Prof. Omar Catunda, SIBI – UFBA.

C794 Cordeiro, Paula Regina de Oliveira

A importância dos territórios afro-brasileiros para a saída da crise ambiental contemporânea/ Paula Regina de Oliveira Cordeiro. – Salvador, 2024.

186 f.

Orientadora: Profa. Dra. Catherine Prost

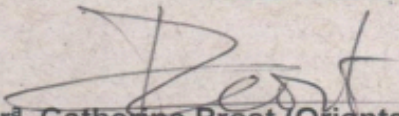
Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Instituto de Geociências. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2024.

1. Territórios afro-brasileiros. 2. Crise ambiental. 3. Conservação ambiental. 4. Cosmopercepção bantu de natureza. I. Prost, Catherine. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

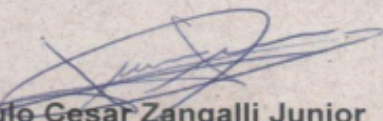
CDU: 911.3(81)

TERMO DE APROVAÇÃO

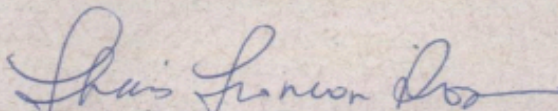
BANCA DE DEFESA - TESE

**A IMPORTÂNCIA DOS TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS PARA A
SAÍDA DA CRISE AMBIENTAL CONTEMPORÂNEA****PAULA REGINA DE OLIVEIRA CORDEIRO**

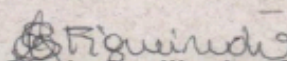
Dr^a. Catherine Prost (Orientadora)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Dr. Paulo Cesar Zangalli Junior
Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Dr^a Thais Troncon Rosa
Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Dr^a Gloria Cecilia dos Santos Figueiredo
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Documento assinado digitalmente
gov.br LORENA FRANCISCO DE SOUZA
Data: 28/08/2024 11:43:02-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. Lorena Francisco de Souza
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Aprovada em Sessão Pública 20 de agosto de 2024

A todas as pessoas africanas espalhadas pelo mundo que não deixaram o nosso legado ancestral morrer diante das violências coloniais. Nós existimos antes da colonização e reexistimos após ela. Obrigada!

Depois de momentos de choro violento, senti uma raiva enorme de como os contextos ocidentais de censura velada - a supremacia branca, a academia - dificultam que digamos o que realmente queremos dizer. E toda escritora negra sabe que as pessoas que você mais deseja que ouçam suas palavras podem nunca as ler, que muitas delas nunca aprenderam a ler.

Bell Hooks.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a toda a minha ancestralidade materna e paterna, agradeço também a minha ancestralidade coletiva no continente e nos desterramentos espalhados pelo mundo afrodiáspórico. Agradeço aos povos da Terra, pelos momentos de acolhida aos meus ancestrais, acolhida que me fizeram também me tornar sua descendente.

A decisão de adentrar no doutorado é, certamente, uma decisão difícil, pois são ao menos quatro anos de dedicação à escrita compartilhada com as diversas demandas da vida. Portanto, eu não a teria feito sem ter as condições para tal. Por isso, agradeço a minha mãe Ednice, por sempre ter acreditado e acendido velas para tudo o que eu faço, obrigada por junto a mim ter alcançado vitórias. Agradeço a meu pai Josué, por ter mostrado a força de viver, por ter me possibilitado experienciar o mundo, agradeço por você estar vivo, mesmo com todas as violências que o corpo masculino negro sofre nesse mundo-desterro. Agradeço ao meu irmão Paulo Victor pelos bons momentos vividos. Agradeço a minha sogra Dagmar por ter sido abrigo e colo nos momentos de transição que passamos nos últimos três anos.

Agradeço a minha família recém-constituída: a meu companheiro Mazai, por ser-sendo meu parceiro, amante, confidente e por ter segurado as barras e por comemorar as vitórias ao meu lado, obrigada amor!! Agradeço a minha filha Nzadi, por ser essa filha massa e participar dos meus campos desde os 4 meses de idade. Essa tese é fundamentalmente para vocês dois!

Agradeço a Catherine Prost, orientadora que é mais do que professora, é uma amiga que me incentiva, passeia e agora também está no meu clube de mamãs queridas. Cathy, sem você essa tese é impossível, sem você a minha vida acadêmica seria impossível, obrigada por ser porta, janela, corredor, por ser caminho. Aproveito e agradeço às minhas colegas de Grupo Costeiros, nomeadamente Carolina e Francine, por terem compartilhado tantos e belos momentos de debate e aprofundamento, por serem caranguejas nesse manguezal-mundo.

Agradeço ao núcleo da Nova Cartografia Social do Recôncavo baiano, pelos debates, campos e cartografias produzidas que contribuem para a luta e defesa dos territórios tradicionais na Bahia. Assim, aproveito e agradeço ao Projeto Nova Cartografia Social pelos encontros e troca de experiências, agradeço por ser mãos que tecem a rede da solidariedade e da ciência comprometida com os povos. Assim, agradeço a Franklin pelo convite e acolhida neste projeto.

Agradeço ao Movimento de Pescadoras e Pescadores Artesanais e à Escola das Águas por terem sido acolhida e companheirismo. Agradeço pela incansável luta na defesa dos

territórios afro-brasileiros. Agradeço a todos os movimentos sociais pelos quais já transitei, vocês são a força motriz desse país. Nomeadamente agradeço a Edilson, Elionice, Bruno, Uine, Marizelha, Carreirinha, Rose Meire, Dona Joselita e Olinda.

Agradeço a todas as pessoas comprometidas com a luta dos povos no Brasil!

Agradeço à Mametu Tandu por ter me mostrado a possibilidade de refazer meus laços ancestrais em comunidade, a senhora foi fundamental para que eu pudesse ter um mutwê forte desde o momento em que pisei no Unzó Maiala. Agradeço aos meus irmãos e irmãs em Nkisi, nomeadamente: a Makota Kalembê e as Muzenzas Nzunkaji, Bojurê, Bakerê, obrigada pelas escutas!

Agradeço às minhas amigas Juliana e Deise por estarem comigo sempre, desde o momento em que a Universidade ainda era um plano.

Agradeço a todas as geógrafas e geógrafos que assentaram o chão para que os estudos afro-brasileiros fossem menos desbravadores. Agradeço à rede de geografs negrxs pelas trocas e pelo superar coletivo do epistemicídio e da invisibilização dos nossos territórios.

Agradeço à minha banca de qualificação por ter contribuído para o andamento do trabalho: Cátia Antonia da Silva, Lorena Souza, Rafael Sanzio dos Anjos e Fábio Vellame. Agradeço ainda a minha banca de defesa: Glória Cecília, Lorena Souza, Paulo C. Zangalli Jr. e Thaís Rosa.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia pela possibilidade de cursar um programa de doutoramento na minha terra, agradeço aos esforços de todo o corpo docente e discente. Agradeço aos colegas da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV, que durante o meu magistério como professora substituta me acolheram por 5 anos. Agradeço também aos recentes colegas do Campus VI por me receberem com alegria nessa nossa jornada como professora efetiva desta Universidade. Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia pela possibilidade de ter sido bolsista durante o processo de desenvolvimento desta Tese.

RESUMO

A crise ambiental experimentada por nossa geração tem raízes fincadas no colonialismo e no racismo, os quais a partir da imposição da cultura Ocidental, separou radicalmente a sociedade da natureza. A cosmovisão que guiou as práticas de extrativismo destrutivo com a natureza é a mesma que subjugou diversos povos ao redor do planeta Terra. Assentada sobre a ganância capitalista, o lucro virou o horizonte máximo a ser perseguido pelos humanos Ocidentais, no entanto, os afro-brasileiros produzem territórios que questionam a cosmovisão e a prática destrutiva, mantendo relações ecológicas nestes territórios, baseadas em cosmopercepções próprias. A presente tese de doutorado visa elucidar as cosmopercepções afro-brasileiras a partir da ancestralidade bantu e de práticas territoriais diaspóricas no Brasil que promovem a convivência com a natureza garantindo a conservação ambiental. A partir da utilização do paradigma da afrocentricidade, as experiências bantu-africanas e afro-brasileiras na Bahia são postas no centro da discussão, proporcionando análises sobre as práticas territoriais e dados sobre a conservação ambiental existentes nestes territórios. A tese demonstra também que os conflitos e a falta de proteção destes territórios contribuem para o avanço da destruição da natureza, tornando os mecanismos de regularização desses territórios urgentes.

Palavras-chave: Territórios afro-brasileiros; Crise Ambiental; Conservação ambiental; Cosmopercepção bantu de natureza.

ABSTRACT

The environmental crisis experienced by our generation has roots in colonialism and racism, which, through the imposition of Western culture, radically separated society from nature. The worldview that guided the practices of destructive extractivism towards nature is the same one that subjugated many peoples around planet Earth. Based on capitalist greed, profit has become the maximum horizon to be pursued by Western humans, however, Afro-Brazilians produce territories that question the cosmovision and destructive practice, maintaining ecological relationships in these territories, based on their own cosmoperceptions. This doctoral thesis aims to elucidate Afro-Brazilian cosmoperceptions based on Bantu ancestry and diasporic territorial practices in Brazil that promote coexistence with nature, guaranteeing environmental conservation. Using the paradigm of Afrocentricity, the Bantu-African and Afro-Brazilian experiences in Bahia are placed at the center of the discussion, providing analyzes of territorial practices and data on environmental conservation existing in these territories. The thesis also demonstrates that conflicts and the lack of protection of these territories contribute to the advancement of nature destruction, making mechanisms for regularizing these territories urgent.

Key words: Afro-brazilian territories; Environmental Crisis; Environmental Conservation; Bantu cosmoperception of nature.

RÉSUMÉ

La crise environnementale que connaît notre génération trouve ses racines dans le colonialisme et le racisme qui, du fait de l'imposition de la culture occidentale, ont radicalement séparé la société de la nature. La vision du monde qui a guidé les pratiques d'un extractivisme destructeur envers la nature est la même que celle qui a soumis de nombreux peuples sur la planète Terre. Basé sur l'avidité capitaliste, le profit est devenu l'horizon maximum à poursuivre par les humains occidentaux. Cependant, les Afro-Brésiliens produisent des territoires qui remettent en question la cosmovision et les pratiques destructrices, en entretenant des relations écologiques dans ces territoires, basées sur leurs propres cosmoperceptions. Cette thèse de doctorat vise à élucider les cosmoperceptions afro-brésiliennes basées sur l'ascendance bantoue et les pratiques territoriales diasporiques au Brésil qui favorisent la coexistence avec la nature, garantissant la conservation de l'environnement. En utilisant le paradigme de l'Afrocentricité, les expériences bantoues-africaines et afro-brésiliennes de Bahia sont placées au centre de la discussion, fournissant des analyses des pratiques territoriales et des données sur la conservation de l'environnement existant dans ces territoires. La thèse démontre également que les conflits et le manque de protection de ces territoires contribuent à l'avancement de la destruction de la nature, rendant urgents les mécanismes de régularisation de ces territoires.

Mots clés: Territoires afro-brésiliens; Crise environnementale; Conservation de l'environnement; Cosmoperception bantoue de la nature.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Transposição de figura sobre o lugar da Geografia Ambiental de Marcelo Lopes de Souza	68
Figura 2 - Mapa do sistema solar - Bakongo	102
Figura 3 - Kalunga	103
Figura 4 - Cosmograma Bakongo	105
Figura 5 - Mandala dos valores civilizatórios brasileiros	121
Figura 6 - Territórios quilombolas no Brasil	125
Figura 7 - Cobertura de vegetação nativa em territórios quilombolas no Brasil	125
Figura 8 - O falso quilombo do ministro	161

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Sobrinho de D. Olinda brincando na árvore	130
Fotografias 2, 3, 4, 5 - Produção do Quilombo Rio dos Macacos	131
Fotografia 6 - Beneficiamento familiar do marisco	132
Fotografias 7, 8, 9, 10 - Quilombolas realizam atividades auto-organizadas	132
Fotografias 11, 12, 13, 14 - Produção de objetos fruto do extrativismo local	134
Fotografias 15, 16, 17, 18, 19 - Natureza sagrada	143
Fotografia 20 - Materiais necessários para a produção do bomborô de Kavungo	145
Fotografias 21, 22, 23, 24, 25 - Preparação de elementos para os ritos de agosto	146
Fotografias 26, 27, 28 - Preparação das roupas e adornos dos Mkisi das palhas	147
Fotografia 29 - Assento de Obaluaiê na Cajazeira que atravessa o telhado do Terreiro do Capivari, São Félix, Bahia	148
Fotografia 30, 31 - Lagoa poluída no Quilombo Rio dos Macacos	163
Fotografia 32, 33 - Território de Antas e Palmito antes da expulsão para a construção do Projeto Pedra de Ferro da Bahia Mineração	164
Fotografia 34 - Paisagem do reassentamento dos moradores de Antas e Palmito para a construção do Projeto Pedra de Ferro da Bahia Mineração	164

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Transposição de esquema de Marcelo Lopes de Souza	69
Gráfico 2 - Conflitos no campo por ano	150
Gráfico 3 - Assassinatos no campo por ano	151
Gráfico 4 - Categorias que sofreram violência pelo número de ocorrências de conflitos por terra (2013-2022)	152
Gráfico 5 - Categorias que causaram violência por ocorrências de conflitos por terra (2013-2022)	152
Gráfico 6 - Categorias que sofreram violência pelo número de ocorrências de conflitos por água (2013-2022)	153
Gráfico 7 - Categorias que causaram violência por ocorrências de conflitos por água (2013-2022)	153

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização da Baía de Todos os Santos	36
Mapa 2 - Quilombo Rio dos Macacos, 104 ha	39
Mapa 3 - Território Quilombola e Pesqueiro de Conceição de Salinas, Bahia	42
Mapa 4 - Origem dos povos bantu	81
Mapa 5 - Primeira fase migratória bantu	83
Mapa 6 - Segunda fase migratória bantu	85
Mapa 7 - Terceira fase migratória bantu	86
Mapa 8 - Quarta fase migratória bantu	88
Mapa 9 - Quinta fase migratória bantu	90
Mapa 10 - Regionalização dos países centro-africanos	94
Mapa 11 - Ndongo (1550) e Ndongo-Matamba (1663) situados na atual Angola	97
Mapa 12 - Os reinos do Congo e Ndongo (1550)	98
Mapa 13 - Pessoas quilombolas no Brasil, 2022	123
Mapa 14 - Território de uso comum entre as comunidades tradicionais de pesca artesanal na Baía de Todos os Santos	127
Mapa 15 - Mapa socioambiental da Baía de Todos os Santos	128
Mapa 16 - Comunidade Quilombola de Graciosa - Taperoá, Bahia	136
Mapa 17 - Quilombo Quingoma/Kingoma	140
Mapa 18 - Território sagrado afro-brasileiro - Lauro de Freitas, Bahia	142
Mapa 19 - Território Quilombola de Rio dos Macacos	162
Mapa 20 - Territorialização dos procedimentos de tombamento - IPHAN	170
Mapa 21 - Terreiros tombados - IPAC	171

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Princípios, fundamentos e formas do habitar colonial	61
Quadro 2 - Bantus do Centro	91
Quadro 3 - Planetas do sistema solar segundo os Bakongo	103
Quadro 4 - Conflitos no campo no Brasil	150
Quadro 5 - Terreiros tombados pelo IPHAN	165
Quadro 6 - Terreiros com processos abertos no IPHAN	166
Quadro 7 - Terreiros de Candomblé com processos indeferidos no IPHAN	169

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - População quilombola no Brasil por regiões	123
Tabela 2 - Processos de regularização fundiária quilombola abertos no INCRA - 2022	154
Tabela 3 - Territórios quilombolas por status fundiário - 2022	155

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ADI** Ação Direta de Inconstitucionalidade
- BTS** Baía de Todos os Santos
- CPT** Comissão Pastoral da Terra
- DOU** Diário Oficial da União
- FIOL** Ferrovia de Integração Oeste-Leste
- IBGE** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- INCRA** Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)
- IPAC** Instituto do Patrimônio Cultural
- IPHAN** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- ONU** Organização das Nações Unidas
- RTID** Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
- SPHAN** Serviço de Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- SPU** Secretaria de Patrimônio da União
- STF** Supremo Tribunal Federal
- UC** Unidade de Conservação
- UNESCO** Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	20
1 COM O CORPO NOS TERRITÓRIOS, COMPREENDO OS CONFLITOS.....	35
1.1 Razão e emoção desgarrados do pensamento ocidental.....	45
1.2 O mundo esquadrinhado, a colonização e hierarquização dos humanos e não-humanos.....	56
1.3 O sol brilha: perspectivas em Geografia Ambiental.....	64
2 COSMOPERCEPÇÃO BANTU DE NATUREZA.....	77
2.1 Os bantu no território africano.....	79
2.2 Os Bakongo no mundo.....	100
2.3 Ntu como central.....	107
2.4 Cosmopercepção bantu de natureza: um tentar, um esforço de síntese.....	109
3 TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS E A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO.....	118
3.1 Territórios afro-brasileiros, fontes de energia vital: os quilombos.....	122
3.2 Territórios afro-brasileiros, fontes de energia vital: os terreiros.....	137
3.3 Territórios afro-brasileiros e a luta por reconhecimento.....	149
CONCLUSÃO.....	172
REFERÊNCIAS.....	175

INTRODUÇÃO

Conflito é sem dúvida a palavra que mais escutei e experienciei nesses sete anos de pesquisas (Cordeiro, 2019, entre outros), trabalhos, parcerias e andanças em comunidades de terreiro, pesqueiras, quilombolas, extrativistas, vazanteiras, de fundo e fecho de pasto e indígenas. Boa parte desses conflitos, percebi, disputam as formas de relação entre a sociedade e a natureza, se constituindo no cerne, disputas por projetos e propostas de futuro.

A Baía de Todos os Santos – BTS – é, sem dúvida, meu território privilegiado de análise, aqui as disputas se dão a partir de relações de poder entre empreendimentos dos diversos setores produtivos e comunidades quilombolas, extrativistas, indígenas, de terreiros e pesqueiras. Nas águas da outrora Kirimurê Tupinambá, o conflito se realiza a partir da defesa do lugar, do cotidiano, por um lado, e das operações exógenas, lucrativas, por outro lado. Aqui, percebi que a separação entre sociedade e natureza era extremamente frágil e irreal. Aqui, onde as pessoas sentem nos seus corpos-território cada contaminação e poluição química, cada abertura de estradas ou pontes sobre as águas, cada destruição de espaços sagrados, encontrei uma maneira de estar no mundo diferente daquela anunciada pelos empreendedores. As terras e as águas da Baía de Todos os Santos me levaram a investigar que cosmopercepção orienta uma vida com e na natureza, na qual a dicotomia entre sociedade e natureza se apresenta com grau ficcional intenso.

A composição de mundo afro-indígena (Goldman, 2021) existente na BTS ofereceu-me a possibilidade de mergulhar por águas transatlânticas e assim, emergir nas águas bantu-brasileiras, os primeiros africanos a chegar ao Brasil no período colonial recente. E é através das possibilidades oferecidas por essa imersão-emersão que as palavras deságuam nessa tese de doutoramento.

Nesse sentido, afirmo que as considerações analíticas aqui encaminhadas têm como característica propositiva apresentar a cosmopercepção afro-brasileira de natureza como uma perspectiva de análise geográfica, que coloca em evidência os pressupostos culturais, sociais, políticos e territoriais que contribuíram para o agenciamento¹ da população negro-africana,

¹ Segundo Molefi Kete Asante: “Um agente, em nossos tempos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (Asante, 2009, p.94).

mais precisamente a partir da ancestralidade bantu² Centro-Africana³, no processo de constituição e organização territorial dos afro-brasileiros nos quilombos e nos terreiros Angola⁴ no Brasil contemporâneo, baseado nos valores de conservação da natureza.

Um exercício constituído a partir da leitura e sistematização do protagonismo da população afro-brasileira que, mesmo submetida às opressões do sistema mercantil-escravagista capitalista, reestabeleceu nas fissuras desse sistema branco e de valores cristãos, organizações territoriais, baseadas em vínculos com a terra para o viver com e na natureza de forma a conservá-la, a partir da promoção do culto aos *Mkisi*⁵, aos caboclos⁶ e aos demais elementos encontrados na natureza, bem como através de atividades laborativas como a agricultura, a pesca e a mariscagem e do cotidiano desses territórios afrodiáspóricos.

A experiência dos trabalhos de campo realizados nos últimos anos, aponta a necessidade de refletir sobre a natureza, a partir de outras matrizes de racionalidade, considerando ainda que a natureza é, sem dúvida, um dos conceitos chaves da geografia, um conceito que está presente em toda a constituição dessa ciência (Moraes, 1991) e que está também presente nos centros dos debates da contemporaneidade, a relevância de analisar a natureza, ou melhor, a relação entre sociedade e natureza a partir de várias cosmovisões e cosmopercepções (Oyèwùmí, 2002) torna-se um esforço intelectual inadiável.

Observa-se que a partir da constituição do sistema-mundo (Wallerstein, 1974)⁷, ou, como denomina Ramón Grosfoguel, “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2011) criado a partir da expansão colonial, em 1492, a degradação da natureza e a destruição dos povos vêm tomando dimensões planetárias, como se pode observar com a devastação de grande parte da Mata Atlântica brasileira, assim como com o genocídio das populações originárias tanto na América como na África. Acreditamos,

² Utilizaremos aqui a grafia bantu, conforme, tendo como referência o sufixo NTU, conforme orienta Henrique Cunha Jr.

³ Os centro-africanos são aqueles localizados na África Central, a saber nos países: Angola, Congo, República Democrática do Congo e parte da Zâmbia Correspondem a 51% dos escravizados introduzidos nas Américas e 76% daqueles desembarcados no Brasil.

⁴ Terreiros de Angola são terreiros de Candomblé de matriz africana, que possuem como referência o culto ao *Nkisi* e tem como Ser Supremo, *Nzambi mpongo* ou mpungu, popularmente conhecido como *Nzambi*.

⁵ *Mkisi* é o plural de *Nkisi* e refere-se ao conjunto de divindades cultuadas nos terreiros de Angola no Brasil.

⁶ Entidades espirituais que se materializam sob a alcunha de caboclos nos terreiros de Angola. Geralmente são espíritos dos indígenas que viveram em determinado momento. Em boa parte dos cultos e cerimônias indígenas são conhecidos como encantados.

⁷ Immanuel Wallerstein ao definir sistema-mundo refere-se ao período de 200 anos, que significou a formação de um novo sistema denominado por Wallerstein como moderno sistema-mundo, entre os anos de 1450 a 1650.

com Malcom Ferdinand (2022), que a fratura colonial representou também a fratura ambiental, já que a colonização transformou forçosamente os meios de vida humana e não humana em “recursos a serviço de um enriquecimento capitalista desigual” (Ferdinand, 2022, p. 200). Nesse texto: “Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra (...)” (Santos, 2019, p.35).

Com o avanço da destruição da natureza, a chamada crise ambiental ganha evidência em 1960, refletindo naquele momento a irracionalidade ecológica dos padrões dominantes de produção e consumo, marcando os limites do crescimento econômico. A partir desse momento as discussões sobre natureza e desenvolvimento passam a ser tratadas desde uma perspectiva global, tendo como marco a Conferência na cidade de Estocolmo na Suécia organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU), cujo tema foi: “Meio Ambiente e Desenvolvimento”.

A perspectiva de analisar a crise ambiental a partir de um olhar universalista é passível de críticas, pois essa proposta global desconsidera os diferentes lugares e territórios, bem como estabelece uma pretensa universalização no entendimento de natureza, negando, portanto, diversas cosmopercepções. É necessário entender que dentro dos afetados pela crise ambiental os não-humanos e alguns humanos sofrem impactos diferenciados. Tal entendimento foi ressaltado na declaração dos 17 princípios de justiça ambiental na Primeira Cúpula Nacional de Liderança Ambiental do Povos Racializados, em 1991, em Washington:

NÓS, O POVO DE COR, reunidos nesta Cúpula Multinacional de Liderança Ambiental de Pessoas de Cor para começar a construir um movimento nacional e internacional de todos os povos de cor para lutar contra a destruição e tomada de nossas terras e comunidades, por meio deste restabelecemos nossa interdependência espiritual com a sacralidade de nossa Mãe Terra; respeitar e celebrar cada uma de nossas culturas, idiomas e crenças sobre o mundo natural e nosso papel na cura de nós mesmos; garantir justiça ambiental; promover alternativas econômicas que contribuam para o desenvolvimento de meios de subsistência ambientalmente seguros; e para assegurar nossa libertação política, econômica e cultural que foi negada por mais de 500 anos de colonização e opressão, resultando no envenenamento de nossas comunidades e terras e no genocídio de nossos povos [...]”⁸

Se há um olhar universalista sobre a crise ambiental, a geografia por sua vez pode oferecer importante contribuição, já que esta tem papel fundamental para desvelar a

⁸ “Princípios da Justiça Ambiental”. Washington, 1991. Disponível em: www.justicaambiental.com.br/Historia/PrincipiosJusticaAmbiental

particularidade nas cosmopercepções sobre natureza e os impactos destas nas dinâmicas da superfície da Terra: “Não podemos perder de vista que a geografia é a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade” (Anjos, 2010, p.3). A análise espacial é fundamental para compreender a geopolítica ambiental hoje: “Parece óbvio que um conhecimento que lida com questões atinentes a problemas ecológicos e, por conseguinte, que remetem à superfície da terra, não pode prescindir de conceitos espaciais” (Souza, 2019, p.35).

Os estudos em geografia que relacionam a natureza aos povos negro-africanos apresentam um crescimento nas últimas décadas. Existem alguns grupos de pesquisas⁹ no Brasil que têm se dedicado aos estudos africanos e suas espacialidades. Os trabalhos realizados concentram-se, em boa medida, nos estudos das territorialidades negras e suas naturezas a partir das análises dos – comumente denominados – Povos e Comunidades Tradicionais de matriz Africana. Alguns pesquisadores têm se debruçado na sistematização dos estudos africanos em geografia, boa parte através dos grupos de pesquisa mencionados anteriormente.

Há também “algo novo sob o sol” (Souza, 2019, p. 11) nos estudos geográficos. A dicotomia entre geografia física e geografia humana, ainda cercada pela muralha das práticas de pesquisa, encontra na chamada *environmental geography* a possibilidade da derrubada de muros ou, quem sabe, a construção de pontes entre os estudos sobre natureza e sobre sociedade. Estão sendo formados redes, grupos de pesquisa, pesquisas acadêmicas em que a rejeição aos estudos de natureza, considerados alienantes, é superada pela possibilidade de construção de diálogo com as condições históricas e culturais que compõem tais estudos. No Brasil, esse campo é conhecido como genericamente e com variações como Geografia Ambiental ou Geografia Socioambiental. E é aqui que nós pretendemos somar esforços na

⁹ Podemos citar alguns desses grupos, são eles: Dinâmicas Espaciais e Relações Raciais (IFPA); Geo-grafias negras (UFRRJ); Grupo de Estudos e pesquisa espaços e sociedades na África Subsaariana - GeoÁfrica (UFRJ); Negra - Núcleo de Estudo e Pesquisa em Geografia Regional da África e da Diáspora (UERJ); NEGO - Núcleo de estudos Geográficos (UFMA); Núcleo de estudos Africanos e Afro-diaspóricos (UEG); LaGente (UFG); Evamariô: Educação e indenticidades territorializantes (UFSCAR); GPEG - Grupo de pesquisa e estudos geográficos (IFPE); GEOcorpo (UERJ); CIGA (Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica), Projeto GeoAfro (UNB).

construção de pesquisas nas quais a natureza e a sociedade ou a natureza e a cultura não se encontrem como categorias antagônicas de análise.

Para isso, o trabalho proposto nesse exercício de doutoramento busca o diálogo com as pesquisas de Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau., pesquisas que nos oferecem a possibilidade de compreendermos os princípios trazidos umbilicalmente pelos africanos bantu e seus descendentes reterritorializados nos terreiros e quilombos. Acredito que o caminho percorrido pode trazer informações valiosas para a Geografia Ambiental, principalmente por se tratar de uma investigação que tenta percorrer territórios não eurocentrados, a partir da perspectiva teórica e metodológica da Afrocentricidade que tem como base a agência dos sujeitos africanos frente às suas territorialidades (Asante, 2016).

É sobre esses aspectos que se constitui a questão central desta pesquisa. Como identificar e/ou sistematizar um aporte teórico que possibilita tecer considerações analíticas sobre a cosmopercepção bantu de natureza, compreendendo de que forma os Terreiros Angola e os quilombos no Brasil realizaram a transferência e/ou transposição de um conjunto de práticas tipicamente africanas para o Brasil, construindo seus territórios numa relação de conservação com a natureza. Acredita-se aqui que, mesmo experimentando a propagação da destruição e do controle unilateral da natureza, a partir do século XVI, como sinônimos de progresso e de modernidade, esses povos alimentaram práticas e entendimentos que mantiveram a conservação ambiental. A tese defendida aqui vai no sentido de afirmar e caracterizar a existência da cosmopercepção afrobrasileira, a partir da racionalidade bantu sobre a natureza, que se contrapõe ao modelo de relacionamento estabelecido com a mundialização dos valores e padrões eurocêntricos, que envolve a destruição da natureza e das diversas sociedades ao redor do globo.

É necessário destacar que a destruição da natureza foi sustentada por um modelo mercantil-escravagista, no qual os europeus desempenharam um papel central para a reorganização dos territórios do globo. A base desse sistema eram o exaurimento das terras - seja através da monocultura ou da extração de minerais preciosos, com consequências devastadoras para a natureza -, a tentativa de retirar o estatuto ontológico de humanidade dos negro-africanos através da escravização violenta de milhares de homens e mulheres para o trabalho nas colônias, a expropriação das terras dos indígenas para a consolidação do latifúndio como padrão de uso e ocupação do solo e a transformação de sociedades soberanas em colônias submetidas às metrópoles europeias.

Além dos textos principais que possibilitam a interlocução e a realização deste trabalho, são realizadas observações participantes com Mametu Tandu, do terreiro Unzó Maiala e da Associação Tupã Suriazala, ambos localizados na Bahia. No que diz respeito aos quilombos, os mais consultados foram o Quilombo Conceição, o Quilombo Quingoma, o Quilombo de Ilha de Maré e o Quilombo Rio dos Macacos.

Esses interlocutores possibilitam a apreensão de cosmopercepções próprias no trato da natureza. Cosmopercepção ou seu correlato cosmosensação¹⁰ é como a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí utiliza para descrever a concepção de mundo de diferentes grupos humanos. Esse termo é um contraponto ao de cosmovisão, pois segundo a autora, esse reproduz discursos ocidentais, nos quais há a importância central da visão. Oyěwùmí nos informa que o termo cosmovisão reforça o mundo percebido apenas pelo sentido da visão. Não há consenso sobre o significado exato do termo cosmovisão, ou melhor de *weltanschauung*. O primeiro uso, provavelmente, foi empregado por Immanuel Kant, na Crítica do Juízo, sendo definido como a capacidade humana de perceber a realidade, ou no sentido de intuição do mundo como fenômeno; o fato é que *weltanschauung* está associado a grandes sistemas metafísicos ou a metanarrativas culturais. Para Oyèrónké Oyěwùmí, a diferenciação dos corpos humanos, tal qual proposto pela cosmovisão, a partir do sentido da visão em termos de cor da pele, sexo, tamanho do crânio e estatura física, se consolida como uma classificação, hierarquizando os povos do mundo. Se o Ocidente traz a importância do ver, para a autora é eurocêntrico utilizar o termo cosmovisão para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. Nesse sentido, ao descrever a concepção de mundo dos iorubás, Oyèrónké Oyěwùmí emprega o termo cosmopercepção:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (Oyěwùmí, 2002, p.3)

O termo cosmopercepção, quando trazido ao contexto geográfico, torna-se útil pois possibilita apreender a concepção de mundo de diversas culturas e como essas produzem

¹⁰ Traduções utilizadas para o termo world-sense (OYĚWÙMÍ, 2002, p.3).

espaço, principalmente na emergência de estudos que questionam a modernidade, a colonialidade e a geopolítica do conhecimento. Uma das utilizações do termo “cosmopercepção” na geografia foi realizada por Eduardo Miranda (2020); ao articular os conceitos de corpo e território, Miranda afirma que o império da visão limita a análise espacial, impossibilitando a compreensão do corpo-território.

Defendemos aqui a existência de um antagonismo nas diferentes matrizes culturais, conformando compreensões antagônicas sobre a natureza. Esse antagonismo fica evidente quando há a tentativa de implantação de grandes projetos de desenvolvimento sobre os territórios. Na defesa dos empreendimentos, utilizam-se os dados trazidos seja pelo Estado, seja por entidades privadas, sempre fazendo referência ao quantitativo de empregos gerados, a quantidade de exportação, a importância desses projetos para o desenvolvimento de setores específicos da economia e o lucro como valor final, todos apresentados a partir de gráficos, diagramas e croquis. Os mapas trazidos por esses empreendimentos não apresentam a existência dos povos que habitam esses territórios, suas vidas são tratadas como menos importante e os impactos nos ambientes são considerados apenas como consequências do processo, avaliados através de medidores quantitativos. Há um acordo tácito que começa a decidir pela eficiência econômica, pelo lucro e, conseqüentemente, há desprezo pela vida desses povos.

Do lado oposto há a vida que pulsa nesses territórios. É a partir da experiência pessoal e coletiva com diversos desses povos, que eu pude perceber que aqui não há uma cisão radical “entre os seres que pertencem à natureza e os seres que pertencem à cultura” (Descola, 2016, p. 10). Comecei a entender o porquê se canta para as *nsabas* (folhas) ao utilizá-las de forma ritualista no meu terreiro de candomblé de origem Congo-Angola. As *nsabas* possuem uma vitalidade sem a qual o culto aos *Mkisi* se torna inviável. É como se diz na cantiga “Sem folha não tem Orixá”.

Comecei a perceber ainda que quando um representante do empreendimento da carcinicultura chega num território quilombola-pesqueiro como o de Conceição de Salinas (BA), o que ele vê não são os sentimentos, os desejos e as alianças estabelecidas entre os pescadores e o território de terra e água, mas sim a possibilidade de obter lucro com a criação de camarões em tanque rede, com maior eficiência e competitividade.

Essa relação estabelecida entre os povos nos convoca a refletir que a cisão radical entre natureza e cultura ou entre sociedade e natureza, como dizemos mais comumente na geografia, não é universal. Essa lógica gestada a partir do paradigma ocidental afirma que, para que possamos construir civilização, “é preciso que o homem tome distância do meio ambiente no qual está mergulhado, é preciso que se sinta exterior e superior ao mundo que o cerca” (Descola, 2016, p. 22).

O que vemos em outros paradigmas é justamente a existência do mundo como um todo, no qual a natureza nunca foi inimiga do ser humano, em que essa precisasse se encontrar em completa submissão. Para a cosmopercepção bantu, o mundo é concebido como uma teia de relações entre o divino (*Nzambi/Nkisi*), a comunidade (mundo dos vivos e dos *bakisi bakulos*¹¹) e a natureza (composta de seres animados e inanimados), sendo ainda toda a existência sagrada, quer dizer, há um divino em tudo o que existe, pois tudo foi criado da mesma energia, a *Kalunga*¹².

As metodologias, métodos e instrumentos de pesquisa serão aqui utilizados a partir do diálogo com as discussões concernentes ao “giro decolonial”, à ecologia decolonial e aos estudos afrodiaspóricos. Concordamos aqui com Geny Guimarães (2021), quando esta fala que a perspectiva negra de ser e estar no mundo é diferente da perspectiva branca, logo a forma de produzir conhecimento acadêmico também se apresenta de forma distinta, não se enquadrando nos modelos metodológicos brancocentrados e do eurocentrismo. As epistemologias, “metodologias nortecêntricas estão baseadas na lógica cartesiana, eurocentrada, racializada, localizada e generificada” (Dulci; Malheiros, 2021, p. 176)

Assim, essa pesquisa de doutoramento aponta para a necessidade de revisão dos instrumentos usuais da pesquisa científica, particularmente a estabelecida no *status quo* da Geografia, já que muitas das metodologias são utilizadas como manuais para a realização da pesquisa. Então, de certa forma, o conhecimento produzido se congela e não permite a constante (re)construção da ciência geográfica e nem a abordagem de temas e conteúdos que surgem como necessários na contemporaneidade.

Aqui buscamos a inspiração em epistemologias e metodologias desde dentro. Nas palavras de Geny Guimarães: “o termo desde dentro busca enfatizá-lo como uma forma de

¹¹ Os espíritos dos antepassados, protetores da família (MASSANGA, 2014)

¹² Kalunga é a linha horizontal do cosmograma Bakongo que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. A Kalunga é também a força que criou tudo o que existe.

expressar o ser e estar no mundo (com todas as suas produções, percepções, vivências e experiências) de um grupo sociocultural da população negra e sua maneira de traduzir o seu pensar e decifrar o mundo por meio de pesquisas, práticas docentes e atividades pedagógicas ou de ensino” (Guimarães, 2021, p.82).

No campo dos estudos em Geografia Ambiental, esses instrumentos e métodos podem levar à homogeneização ou à não explicitação de experiências, transformações e movimentações. Essa perspectiva de fazer científico tenta romper com a rotina e com as prescrições; rompe também com o que está colocado enquanto permitido ou negado. Nesse sentido, a pesquisa será realizada a partir da proposta de Geny Guimarães (2021): desde dentro.

O método, o fazer, a episteme e o pensar foram definidos durante o processo de pesquisa. Devo afirmar que esses também são aspectos fundamentais da pesquisa e não podem ser considerados como neutros. Nesse sentido, a ciência é também um campo para a disputa de sentidos e produtora e reprodutora de determinadas cosmopercepções de mundo. Optei por construir um texto que se realiza na encruzilhada, a partir da metodologia da oralitura da memória:

Conceitual e metodologicamente, oralitura designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre a oralidade e a escrita. A oralitura é do âmbito da performance, seu agenciamento, e nos permite abordar, teórica e metodologicamente, os protocolos, códigos e sistemas próprios da performance, assim como o *modus operandi* de sua realização, de sua recepção e afetações, assim como suas técnicas e convenções culturais, como inscrição e grafia de saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre a oralidade e a escrita (Martins, 2021, p. 41).

É na encruzilhada do meu corpo-território negro que encontro os instrumentos necessários para a realização desse trabalho. Entendo que a divisão entre oralidade e escrita, entre memória e os registros escritos podem ser cindidos a partir da análise territorial. Assim como o ver, o ouvir e o sentir são fundamentais na mesma pesquisa, aqui não há possibilidade de separação, tal qual instituída na pesquisa ocidental moderna: “Olhar e ouvir não eram então opostos, como passaram a ser na Modernidade, ao longo do eixo de uma divisão entre especulação visual e participação auditiva.” (Ingold, 2022, p. 51)

Essa pesquisa me coloca onde eu estou: nos territórios afro-brasileiros, pensando, sentindo e vivendo neles. Por isso é também uma escrevivência (Evaristo, 2017). Nesse texto a escrita conflui com a vivência. Sem a vivência, sem o sentir no-com o território esse texto seria metodologicamente inviável. E, apesar do reverenciado distanciamento entre o sujeito e objeto da pesquisa, misturo-me, confundo-me e faço eco a Conceição Evaristo “Esta con(fusão) não me constrange” (Evaristo, 2017, p.13).

Sobre isso Orlando Fals Borda traz a noção de uma pesquisa “sentipensante” (Fals Borda, 2015), combinando a razão e o amor com o corpo e o coração, afirmando que: “Un paradigma emergente para nosotros produciría una articulación de la ciencia con la conciencia y del corazón al ritmo con la razón” (Fals Borda, 2015, p.336).

O conceito de sentipensar de Fals Borda inspira trabalhos de outros autores como Arturo Escobar que defende a necessidade de que “la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos descontextualizados que subyacen a las nociones de 'desarrollo', 'crecimiento' y, hasta, 'economía’” (Escobar, 2014, p. 16).

Outros autores realizam contribuições às reflexões de Fals Borda:

Por sua vez, Patricio Guerrero Arias, também inspirado nas "comunidades sentipensantes" de Fals Borda (Arias, 2010b, p.41), afirma que as "metodologías instrumentales que han objetivado a los otros y los han transformado en objetos de estudio e informantes" (Arias, 2010a, p.12), estão ligadas a colonização do saber, do poder e do ser, bem como da alteridade e da vida. Estas devem passar por um processo de descolonização e descentralização que o autor denomina “corazonar”, ou seja, agir desde a sabedoria do coração, num processo de integração entre afetividade e racionalidade, que conforma outros horizontes de existência. Isso porque o fundamentalismo racionalista cartesiano "euro-gringo-cêntrico", que tem lugar, cor e gênero, nos fez acreditar no império da razão que opera desde perspectivas logocêntricas e epistemocêntricas (Arias, 2010b, p.23). Segundo Arias "una de las formas más perversas de la colonialidad del ser es la colonialidad de la afectividad, la colonialidad del corazón" (Arias, 2010a, p. 9) (Dulci; Malheiros, 2021, p. 181).

A perspectiva do “corazonar” trazida por Patricio Guerrero Arias, auxilia esse trabalho a compreender as cosmopercepção afrobrasileira de natureza pois nos oferece a possibilidade para "sentipensar propuestas metodológicas ‘otras’” (Arias, 2012, p. 212), sendo o método o caminho e os princípios da:

(...) "totalidad" (espacialidade, temporalidade e sentido), "complementariedad y reciprocidad" e "enfoque comparativo" como exemplos de "sabedorias insurgentes" que "nos ofrecen referentes no solo teóricos, y metodológicos sino sobre todo éticos, estéticos y políticos para la construcción de sentidos ‘otros’ distintos del vivir (Arias, 2012, p.201).

Boa parte da crise ambiental na qual nos encontramos atualmente é reflexo dessa cisão e da necessidade do homem ser, como afirma Descartes “mestre e senhor da natureza”. Nesse sentido esse trabalho realiza crítica à particularidade ocidental, pretensamente transformada em universalidade, segundo o filósofo Mogobe Ramose:

Na prática, esta disposição filosófica do ser é experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser. Esta é a base para o questionável e equivocado conceito de “universalidade”, conforme ilustrado acima. Reivindicar que só há uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia (Ramos, 2011, p.10-11).

A citação acima possibilita a compreensão de que o conhecimento moderno passou por um processo de universalização, possibilitado pelas características intelectuais promovidas durante a constituição do sistema-mundo, Grosfoguel analisa que:

Segundo Dussel, a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o Ser imperial. O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idólatrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais (Grosfoguel, 2016, p.30-31).

Ainda segundo Grosfoguel, existiram quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI responsáveis, fundamentalmente, pela consolidação do Universalismo europeu (Wallerstein, 2005), são eles:

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”; 2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia; 3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e 4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas. (Grosfoguel, 2016, p. 31).

A compreensão da existência da geopolítica do conhecimento (Grosfoguel, 2016), aponta, nessa pesquisa, a pluriversalidade como um campo que nos possibilita o

questionamento da cisão entre natureza e cultura, a partir de considerações analíticas da cosmopercepção a partir da agência afrobrasileira de natureza. Para isso será necessário o diálogo com o paradigma da afrocentricidade¹³.

O paradigma da afrocentricidade será basilar para essa proposta, por se tratar “de um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (Asante, 2009, p. 93). A afrocentricidade nos permite colocar os africanos, no caso dessa pesquisa, os afrobrasileiros a partir da ancestralidade bantu no centro da análise e não mais “atuando na margem da experiência eurocêntrica” (Asante, 2009, p.93). Segundo Molefi Kete Asante:

Ao longo das últimas décadas, o aparecimento da Afrocentricidade como um paradigma profundamente novo tem mudado as perspectivas sobre as ciências sociais, a natureza das investigações científicas, das humanidades e o caráter das narrativas históricas. A Afrocentricidade emergiu como um repensar da caixa (quadro) conceitual que tinha aprisionado os africanos no paradigma ocidental. Isso foi um Eurocentrismo que tinha finalmente esgotado a si mesmo. Eu escrevi o livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change* [Afrocentricidade: A teoria de mudança social] em 1980 como uma lança no ventre do eurocentrismo que tinha estrangulado a criatividade intelectual dos povos africanos em uma gaiola do pensamento imperial ocidental (Asante, 1980). Tentei enfatizar o lugar dos africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura. Por causa do deslocamento físico dos africanos durante o comércio europeu de escravos, fomos afastados de nossos centros culturais, psicológicos, econômicos e espirituais e colocados à força na cosmovisão e no contexto europeu (Asante, 2016, p.2).

Para Ama Mazama, “(...) o que define a afrocentricidade é o papel crucial atribuído à experiência social e cultural africana como referência final” (Mazama, 2009, p. 117). Ao deslocar a experiência afrobrasileira da margem da compreensão sobre o conceito de natureza, estamos atuando para compreender sua cosmopercepção como central para a tese em curso. Ao colocar os valores afrobrasileiros de ancestralidade bantu no centro, nosso trabalho pretende, em conformidade com a afrocentricidade, esposar “a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana” (Mazama, 2009, p.117). Ao pensar com Diop (2014) nos apoiaremos na existência de uma unidade cultural africana presente no continente africano, refletida em sua diáspora sendo identificadas por Maulana Karenga algumas características centrais das culturas africanas, baseadas na Nguzo Saba: “1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e

¹³ Aqui há uma diferença aos estudos decoloniais que, em via de regra, utilizam a interculturalidade (DULCI, MALHEIROS, 2021) para análises localizadas em contextos latino americanos. No caso em questão, optou-se por utilizar o paradigma da afrocentricidade.

envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser.” (Karenga, 2003 *apud* Mazama, 2009, p.117).

O trabalho em questão se apoia na afrocentricidade e na perspectiva metodológica da kawaida: “uma perspectiva cultural crítica que privilegia a tradição, requer a razão e insiste na prática ao apreender o conceito e provar seu valor final.” (Karenga, 1997a, 2000b *apud* Karenga, 2009, p.340).

A Filosofia Kawaida foi: “Concebida e forjada no meio da luta de libertação dos anos 60, Kawaida evolui como filosofia emancipadora dedicada à revolução cultural, mudança social radical, trazendo o bem ao mundo” (Karenga, p.1)¹⁴. Para Maulana Karenga a utilização da Kawaida pretende “(...) quebrar o domínio que o opressor tem sobre nossas mentes, alcançando dentro de nossas próprias história e cultura, trazendo as nossas melhores ideias e práticas, e lutando para criar espaço livre para este e outros bens para que possam enraizar e florescer no mundo” (Karenga, p.1)¹⁵.

A Kawaida nos ajuda a pensar conceitos adequados a realidade estudada nesse esforço de doutoramento, pois:

Para nós para que a linguagem e lógica sejam libertadoras, pressupõe a necessidade de nos libertarmos dos conceitos escravizadores, ideias e termos enraizados nos sistemas de opressão de raça, classe e sexo que definem e dominam esta sociedade. E isso significa que ser libertador é ser trabalhar e escolher conceitos que ajudam a nos libertar do aprisionamento conceitual e na geração de conceitos e ideias que não só traduzem a ineficácia do catecismo das impossibilidades ensinada pela sociedade dominante, mas também abre portas para uma compreensão mais profunda de si mesmo, da sociedade e do mundo, ressaltando as possibilidades inerentes a cada um. Kawaida se vê como não apenas fornecendo novos e libertadores conceitos e ideias de vida e luta, mas também criando novos discursos em torno de formas recuperadas de ser, pensar e afirmando-nos como africanos no mundo. Esses conceitos aparecem não apenas na filosofia Kawaida em si, mas em sua forma mais ampla de desenvolvimentos conhecidos - a visão, os valores e prática do Kwanzaa e do Nguzo

¹⁴ Texto disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/305046216_Kawaida_and_Questions_of_Life_and_Struggle_African_American_Pan-African_and_Global_Issue.

Do original, em inglês: Conceived and crafted in the midst of the liberation struggle of the 60's, Kawaida evolves as an emancipatory philosophy dedicated to cultural revolution, radical social change, and bringing good in the world.

¹⁵ Do original em inglês: “This means breaking the hold the oppressor has on so many of our minds, reaching within our own history and culture, bringing forth our best ideas and practices, and struggling to create free space for this and other good to take root and flourish in the world”.

Saba, assim como nos discursos éticos enraizados na tradução e comentários sobre o Husia e Odu Ifá (KARENGA, p.2)¹⁶.

Para a realização dessa pesquisa, realizada em contexto de pandemia do novo coronavírus, contamos com os seguintes procedimentos metodológicos: (1) Levantamento bibliográfico, fotográfico, musical e audiovisual, com foco nas leituras ontológicas e culturais; (2) Levantamento bibliográfico e audiovisual das teorias e métodos afrocêntricos e pluriversais, bem como os oriundos da Geografia Africana; (3) Sistematização de materiais bibliográfico, fotográfico, musical e audiovisual; (4) Sistematização de materiais bibliográfico e audiovisual das teorias e métodos afrocêntricos e pluriversais, bem como os oriundos da Geografia Africana; (5) Levantamento dos conflitos em torno de natureza que incidem sobre os territórios pesquisados e que possuem relevância para o contexto atual; (6) Sistematização dos conflitos em torno de natureza que incidem sobre os territórios pesquisados e que possuem relevância para o contexto atual; (7) Escrita da tese, com suas revisões.

A tese está organizada em três capítulos. O primeiro capítulo "Caminhos nos territórios e os conflitos de natureza" percorre os caminhos dos conflitos pela apropriação desigual da natureza pelos diversos agentes presentes no território, trazendo considerações analíticas sobre a fundação do conceito natureza através da agenda ocidental e do estabelecimento da modernidade. Aqui abordaremos os principais autores e suas correntes de pensamento que fundaram a construção moderno-colonial de natureza, trazendo um estado da arte dessas correntes para o estudo geográfico. Ainda no primeiro capítulo abordaremos também a crítica ao pensamento moderno, e, também, a separação radical estabelecida por esse pensamento e práticas espaciais entre a sociedade e a natureza. O capítulo 1 debruça-se sobre questões como: Quais as características conflituosas envolvendo a natureza no contexto da modernidade? O que é o Ocidente? Como foi conformada a epistemologia sobre a natureza

¹⁶ Do original em inglês: "For our language and logic to be liberated means they are freed from the enslaving concepts, ideas and terms rooted in the race, class and sexual systems of oppression which define and dominate this society. And for them to be liberating is to be so crafted, chosen and conveyed that they aid in freeing us from conceptual imprisonment and in generating concepts and ideas that not only render ineffective the catechism of impossibilities taught by the dominant society, but also opens doors to deeper understanding of self, society and the world and the possibilities inherent in each. Kawaida sees itself as not only providing new liberated and liberating concepts and ideas of life and struggle, but also creating new discourses around recovered ways of being, thinking, and asserting ourselves as Africans in the world. These concepts appear not only in Kawaida philosophy itself, but in its most widely known developments—the vision, values and practice of Kwanzaa and the Nguzo Saba, as well as ethical discourses rooted in the translation and commentaries on the Husia and Odu Ifa.

na modernidade? Como os conhecimentos não-europeus sobrevivem a essa lógica moderna? A evolução dos estudos sobre a natureza também compõe o corpo deste capítulo, trazendo questões como: Quais são os estudos que questionam a cisão entre natureza e sociedade? O fim deste capítulo aponta para a importância da cosmopercepção bantu para a renovação dos estudos em natureza.

O capítulo 2 “Cosmopercepção bantu de natureza” faz um mergulho profundo pela cosmopercepção bantu no que diz respeito à natureza. Para tal, o cosmograma (Ba)Kongo possibilita o diálogo inseparável da natureza com os conceitos de pessoa, ancestralidade, terra, território, mundo dos vivos e dos bakulos. Este capítulo apresenta também de que maneira a cosmopercepção do mundo que produz esses conceitos conformam lugares e são responsáveis pela conservação da natureza. Aqui apresenta-se a tese sobre a cosmopercepção bantu da Natureza. Para isso utilizaremos como interlocutor principal Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau. Esse capítulo oferece a possibilidade de pensar a natureza a partir de outra cosmopercepção, fornecendo subsídios para adentrarmos nos territórios afro-brasileiros vestindo outras roupas que não a ocidental.

O capítulo 3 Territórios afro-brasileiros e a conservação da natureza no Brasil contemporâneo, oferece a materialidade presente nos territórios afro-brasileiros no que diz respeito às práticas de conservação ambiental. Aqui serão apresentados dados e narrativas que afirmam a importância destes territórios para a conservação ambiental. Alguns territórios serão colocados no foco, no entanto, as reflexões teóricas são sintetizadas a partir do conhecimento de territórios afro-brasileiros em diversas regiões do Brasil, seja através de trabalhos de campo, consultorias ou de leituras.

Sobre o estilo e a escrita desse texto, convido a você, pessoa que me lê, a mergulhar em um mundo diferente daquele apresentado. Ainda, chamo atenção para o fato de que: “Neste texto, passo do eu ao nós, do nós ao eu. O eu não é de pretensão, é tomada de responsabilidade do discurso. O nós não é de majestade, é de companheirismo imaginário com o leitor.” (Morin, s.d.:Tomo I, p.46)¹⁷. É na escrita que a escrevivência se mostra com força e como potencialidade deste trabalho. Quem teve a oportunidade de ler minha

¹⁷ Do original: “En este texto, paso del yo al nosotros, del nosotros al yo. El yo no es de pretensión, es toma de responsabilidad del discurso. El nosotros no es de majestad, es de compañeirismo imaginario con el lector.”

dissertação, já está habituado com esse estilo de escrita. Sobre as traduções realizadas no curso dessa escrita-rio, essas são de minha responsabilidade.

Ao final dessa introdução, afirmo que, apesar dos esforços pessoais e coletivos para o desenvolvimento dessa perspectiva a partir da crítica ao pensamento moderno e ocidental, considero que sou atravessada de diversas maneiras pela colonialidade do ser e do saber, pois há implicado no trabalho uma relação de orientadora/orientanda na Pós-Graduação *stricto sensu* de Geografia, da Universidade Federal da Bahia e nossa pesquisa está focada na apreensão da cosmopercepção afro-brasileira de natureza, fatidicamente, colocando à margem outros contornos pertencentes aos denominados afro-brasileiros. A você que está lendo advirto ainda:

Tendo ingressado na universidade como escritora preocupada em adquirir credenciais que me ajudassem a conseguir um emprego, com frequência tomo consciência de como nossa posição em um ambiente acadêmico - no qual nosso trabalho é periodicamente revisado, julgado, avaliado - impacta aquilo que escrevemos e como escrevemos (bell hooks, 2019, p.45).

No entanto, essa pesquisa é uma fonte de esperança para que possamos sair do fosso da destruição crescente da natureza e da inferiorização das cosmopercepções dos povos africanos e afrobrasileiros. A tese é um grande oceano, em que as águas das chuvas e dos rios deságuam, mergulham e tocam os continentes daqui e de lá.¹⁸

1 COM O CORPO NOS TERRITÓRIOS, COMPREENDO OS CONFLITOS

E infelizmente tem alguns militares que usam essa farda para destruir a nação, porque eu sou a nação (Rosemeire, Quilombo Rio dos Macacos).

Os territórios afro-brasileiros são constituídos a partir da relação mais ou menos conflituosa entre indígenas, africanos e europeus. O território negro é, por excelência, um território de encruzilhadas. Feito por caminhos de desterro de sua terra mãe que engravidaram a terra-colonial Brasil, destino ingrato e violento. Nós africanos desterrados, no entanto, engravidamos essa terra e demos bons frutos; construímos a nossa liberdade, inspirada no nosso mapa mental de sermos africanos, e eu africana em diáspora, mas prioritariamente, uma africana na Bahia.

¹⁸ Referência ao Brasil (daqui) e ao continente africano (de lá).

Um dos partos gestou o povoamento na Baía de Todos os Santos (mapa 1), território que abrigou nossos primeiros modos de vida afrodiaspóricos. Ao chegarmos, a Kirimurê Tupinambá resistia ao batismo colonial de Baía de Todos os Santos. Aqui, nós produzimos uma dinâmica particular que se faz presente até o momento; parimos territórios, parimos vida, parimos a re-existência neste território que é o nosso abrigo, mas que também recebe as ordens de um capital destrutivo.

Mapa 1 - Localização da Baía de Todos os Santos



Fonte: IBGE, 2010.
Elaboração: CORDEIRO, 2019.

Ao me referir à Baía de Todos os Santos, não me refiro apenas à sua condição geomorfológica, mas ao grande território que envolve diversos municípios que se relacionam compondo regionalizações contemporâneas como o Recôncavo baiano e a Região Metropolitana de Salvador.

A Baía de Todos os Santos é o ponto de partida desse trabalho, pois foi a partir dela que os territórios pesquisados aqui se apresentaram para nós; foi na Baía de Todos os Santos o

marco inicial para o estabelecimento da minha vida e dos meus ancestrais. Sem dúvida foi percorrendo suas margens e adentrando nas suas terras firmes banhadas por rios que as relações de proximidade entre os povos que a habitam em consonância com a natureza, bem como os conflitos ali existentes, se apresentaram.

Foi no Bairro do Pero Vaz em Salvador que, pela primeira vez, um território afro-brasileiro se apresentou a mim. Ali eu nasci, cresci e refiz memórias desse bairro que já foi denominado de Corta Braço. Seu nome deriva da defesa do território, já que quando as forças policiais chegavam para expulsar seus moradores, os capoeiristas defendiam seu território com golpes de capoeira (Matos, 1988). Minhas memórias ainda conseguem ouvir o som da roda de capoeira formada no passeio do bar de Agnelo, amigo de meu pai e também de meu avô. Meu avô, de muitas histórias heróicas sobre as construções de diversas habitações no Pero Vaz, ele, um grande Mestre de obras da construção civil. E minhas avós, grandes trabalhadoras que moraram em diversos locais do bairro. Suas histórias vivem em mim.

No entanto, foi no Quilombo Rio dos Macacos, localizado no município de Simões Filho, que eu tive o primeiro contato de pesquisa com um território afro-brasileiro há cerca de dez anos. O Quilombo Rio dos Macacos, apesar de estar localizado na Região Metropolitana de Salvador, no município de Simões Filho e de sofrer os impactos do avanço da fronteira urbano-industrial, é um território em que a natureza é presente no cotidiano. Sem dúvida, são vários os conflitos que envolvem esse território, todos eles envolvendo a presença do Estado, através da instalação da Vila Militar Naval e mais intensamente a partir da tentativa de desapropriação por via judicial a partir de 2009 (Cordeiro, 2019).

Ao adentrar o território quilombola, somos surpreendidas pela intensa militarização, representada por uma portaria, único acesso ao quilombo, na qual só pessoas autorizadas pela Marinha podem adentrar. Por diversas vezes, esperamos horas para entrar e, por vezes, os quilombolas precisam caminhar até essa portaria para que pudéssemos entrar. Ao entrar caminhamos pelas ruas planejadas da Vila Militar Naval, que desde meados do século XIX abrigava as residências quilombolas, derrubadas no momento da implantação da Vila Militar Naval na década de 1950, tendo como consolidação da presença militar a década de 1970, com o barramento do Rio dos Macacos. No caminho, passamos por residências militares, posto médico, espaços de lazer e até mesmo por uma capela que abriga cultos católicos. Só

então, temos acesso a dois portões que sinalizam a chegada ao território ocupado atualmente pelos quilombolas.

Ao ultrapassarmos uma das cercas que separa o território quilombola do militar, nos deparamos do lado quilombola com uma estrada de barro, ao caminarmos uma paisagem diferente se apresenta, no lugar do asfaltamento, temos a presença do chão de terra batida, mantida pelos próprios quilombolas. Ao sermos guiadas pelos passos quilombolas, a diversidade ambiental se apresenta: encontramos árvores, animais, o Rio dos Macacos, as habitações quilombolas com seus quintais, roças e jardins se desnudam ao nosso redor.

O Rio dos Macacos, sem dúvida, é atualmente um símbolo da re-existência quilombola, não apenas por nomear a comunidade, mas por abrigar o conflito que fragmentou o território quilombola em duas glebas, a gleba a com 98,2 755 hectares e a gleba b com 5, 8057 hectares, transformando uma reivindicação territorial de 301 ha, em uma regularização fundiária de 104 ha (Mapa 2). O Rio dos Macacos tem sido objeto de disputa mesmo após a emissão do título quilombola, pois se os quilombolas o utilizam para a pesca, para consumo de animais e para a irrigação de suas plantações, a Marinha defende a necessidade de construção de um muro como impedimento do acesso dessas águas aos quilombolas. Essa necessidade vem do discurso fabricado pelo Estado de que o Rio dos Macacos é uma área de segurança nacional, já que abastece a segunda maior base militar do país.

Em audiência pública realizada em 2018, a necessidade do muro e do portão contornando o Rio dos Macacos foi posta pela Marinha do Brasil:

Eu tenho a autorização pelo meu Almirante de efetuar uma proposta de utilização, de certo modo compartilhado, colocando um portão efetivamente próximo da barragem, depois do muro já construído e com a segurança necessária para todo o pessoal das 514 residências existentes dentro da Vila Naval da Barragem (...) Eu li que a demanda da Comunidade Rio dos Macacos pela barragem é acesso à água para a pesca e acesso à água para os ritos de matrizes afrodescendentes. Aquelas pessoas que tiverem efetivamente um cadastro de alguma entidade de pesca e apresentarem essa documentação poderão ter acesso, desde que efetivamente sejam encaminhadas. Do mesmo modo para os ritos de matrizes africanas (Marinha do Brasil, 2018).

Rose Meire, liderança do Quilombo Rio dos Macacos, expressou a sua preocupação e insatisfação com a proposta, em suas palavras:

Boa tarde a todos e a todas, primeiramente aos mais velhos. Assim, escutar uma fala que já aconteceu quando eu tinha a idade de 7 anos, se repetir nessa mesa com meus 39 anos. É difícil, doutor Luciano escutar essas coisas porque eu sou uma das pessoas que sabe a dor da perda em questão de violência, em questão do Governo Federal, da Marinha de guerra do Brasil. E infelizmente tem alguns militares que usam essa farda para destruir a nação, porque eu sou a nação. Então assim, é difícil ouvir essa fala em questão de portão que já aconteceu de ter um portão em cima da barragem, retirando a ida e a vinda da comunidade, retirando todos os direitos que a comunidade tem, com dois homens com fuzis na mão, espancando criança, idoso, adolescente e todas as gerações. Eu sou uma dessas crianças que foi espancada ali. (...) A gente sabe, a Marinha de guerra do Brasil sabe o que acontece lá dentro do quilombo em questão das violências. Então assim, a gente não pode permitir esse portão, para que mulheres sejam estupradas como já aconteceu ali em cima e vários tipos de violência aconteceu ali porque a gente ia pegar água. A gente não pode aceitar a questão daquele muro que vai destruir a nossa comunidade, as nossas vidas. A gente não quer o domínio da barragem, a gente quer o uso compartilhado da água (Rosemeire, 2018).

A fala de Rosemeire contém três princípios fundamentais: (1) a existência da negação do território quilombola; (2) a noção de pertencimento incompleto à nação brasileira e; (3) a relação umbilical desta comunidade com o Rio. Neste momento do conflito, havia a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) produzido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e que reduziu a 104 hectares o território a ser regularizado, ao contrário dos 301 hectares da primeira publicação. De certa forma, houve um avanço na regularização das terras quilombolas, no entanto, a questão da água ainda é um problema enfrentado pelo Quilombo nos dias atuais.

A situação conflituosa vivida no Quilombo Rio dos Macacos é acompanhada por muitas organizações e foi a entrada no Quilombo Rio dos Macacos que me possibilitou

mergulhar no mundo dos conflitos territoriais envolvendo outros quilombos na Bahia, através da articulação desses quilombolas, que são também pescadores, com o Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais, o MPP.

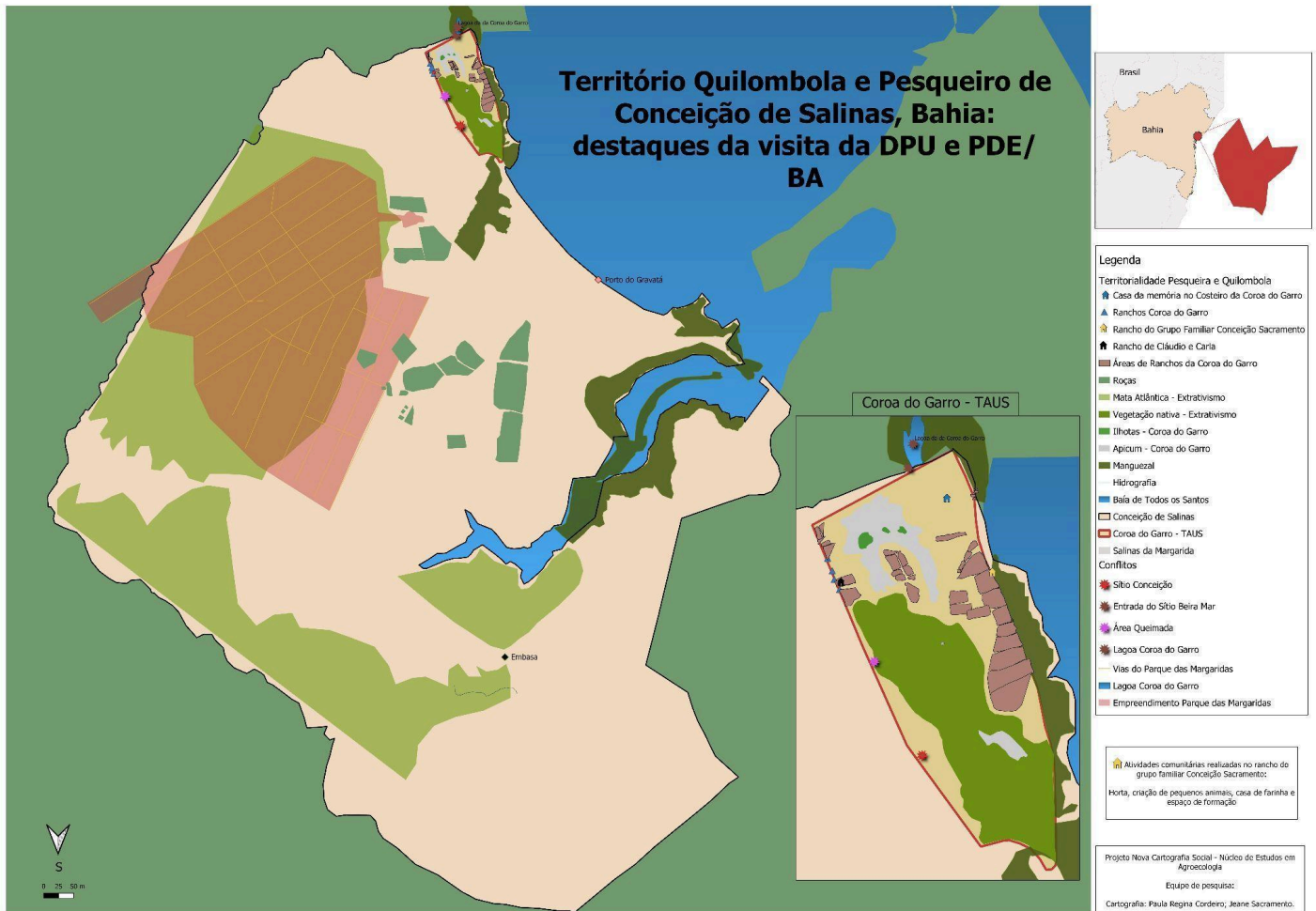
Todas as comunidades que se articulam com o MPP possuem conflitos territoriais, como é o caso do Quilombo Conceição, localizado em Conceição de Salinas no município de Salinas da Margarida, na Bahia. Ao adentrar no Quilombo Conceição me percebo envolta de uma realidade na qual a pesca artesanal conforma o território. Por todo ele, encontramos munzuás, barcos, redes, estando estes dispostos não apenas nas áreas de mangue ou no mar, mas nas habitações, no qual as conchas trituradas se encontram tanto misturadas ao material construtivo dessas, quanto na frente das casas adornando-as e servindo para confecção de artesanatos e outros artefatos locais; encontram-se também nas pequenas lojas, nos carros, enfim, a pesca artesanal está presente no cotidiano dessa comunidade.

Sobre a força das águas Elionice Conceição Sacramento, quilombola e pescadora desse quilombo, em sua dissertação de mestrado afirma que:

Pensando minha ancestralidade, desde o Continente Africano até nossa presença nesta Comunidade, estamos na oitava geração que nossa memória dá conta de acionar. Minha relação com as águas não poderia ser superficial. Mergulhada em águas no ventre desfrutei de cuidado e conforto, logo ao sair do ventre me deparei com os desafios que as águas tendem a nos colocar. Morando em território de águas, diariamente sou desafiada a ouvir suas mensagens que se apresentam através de signos e códigos diferentes. Minha relação com as águas, eu repito, só poderia ser profunda. Vale dizer que nós, as pescadoras, nos autoafirmamos mulheres das águas. Pescadoras e pescadores são consideradas/os população das águas (...) (Sacramento, 2019, p.18).

Boa parte dos conflitos vivenciados nessa comunidade se dá, portanto, em torno desta prática ancestral. A existência da carcinicultura e dos seus tanques para criação de camarão confinado, a tentativa de expropriação de famílias da coroa do garro, com fins de construção de um empreendimento de turismo, ou mesmo a privatização de uma mata utilizada comunitariamente desmatando-a, destruindo as nascentes hídricas para a construção de um empreendimento imobiliário, o Parque das Margaridas, são alguns desses conflitos (Mapa 3).

Mapa 3 - Território Quilombola e Pesqueiro de Conceição de Salinas, Bahia



Fonte: PNCS, 2022

Elaboração: CORDEIRO & SACRAMENTO, 2022

O mapa acima territorializa dois conflitos presentes no território, o em destaque refere-se ao conflito vivenciado após o cercamento de um território tradicionalmente ocupado pela comunidade: a coroa do garro, margeada pelo manguezal e na beira do mar, da mãe-maré. Na costa são realizadas pequenas plantações, nas quais há casas de apoio à pesca artesanal e à agricultura. Há também a utilização para o lazer e o encontro das famílias da comunidade. Há aproximadamente 5 anos, um homem apresentou um título de terras, que após ser feita a cadeia sucessória, se legitima nas sesmarias. Na cadeia sucessória há vários indícios de grilagem. Além do uso tradicional comprovado, esse foi um dos motivos pelo qual a comunidade deu entrada na Secretaria de Patrimônio da União (SPU) requerendo o TAUS - Termo de Autorização de Uso Sustentável. Após os estudos realizados, a SPU emite a TAUS¹⁹

¹⁹ Necessário ressaltar que no mesmo período da emissão da TAUS pela SPU, outros dois quilombos também conquistaram esse instrumento: O Quilombo Dom João, localizado em São Francisco do

ao território e a polícia federal derruba as cercas. No entanto, mesmo após a intervenção do Estado, acontecem episódios de violência, como a queima das casas de apoio à pesca, bem como o constrangimento e ameaça das lideranças desta comunidade.

Outro conflito vivenciado está localizado a noroeste do território, com a apropriação privada de uma mata que contém cursos hídricos, habitações e plantações agrícolas. O empreendimento Parque das Margaridas realizou coerção de moradores e tentativas de expulsão. A legislação ambiental do município de Salinas da Margarida foi alterada: onde incidia uma Unidade de Conservação (UC), passa a constar uma área de expansão urbana e o distrito de Conceição de Salinas passa a ser considerado urbano, na tentativa de dificultar o reconhecimento desta como Quilombo, através de processo em curso no INCRA.

No presente ano, 2024, a comunidade sofre outra retaliação da Prefeitura de Salinas da Margarida. O tradicional bordejo de canoas que acontece todo 1 de janeiro e é organizado pela Associação de Pescadores/as Artesanais e Quilombolas de Conceição de Salinas foi substituído sob fortes ameaças, perseguições e difamações às mulheres organizadoras por um evento da Prefeitura. Esta organiza o bordejo e impede que a tradicional corrida de canoas da comunidade aconteça.

Se há conflitos no Quilombo Rio dos Macacos e no Quilombo Conceição, há também a luta pela permanência do território e pelo relacionamento com esse a partir da cosmopercepção local. O cotidiano dessas comunidades encontra-se diretamente relacionado com os ciclos naturais, com a existência da natureza, na qual a necessidade de ruptura e o distanciamento radical são desconhecidos pelos locais.

Dona Bil, moradora do Quilombo Rio dos Macacos, nos conta sobre a sua relação de pertencimento com o Quilombo, na qual a lida na terra faz parte da sua trajetória vivida: “Eu vou morrer nesse pedaço de chão, nessa terra eu nasci, nessa terra eu me criei, nessa terra eu vou morrer e nessa terra eu vou ser enterrada” (Projeto Nova Cartografia Social do Nordeste, 2021, p.20). Elionice Sacramento reflete que a sua relação com o território e com a luta envolve momentos de recuo, avanços e de refúgio, segundo a autora:

Não se trata de um submeter-se de quem se prostra diante do momento adverso provocado pelos fortes ventos. Falo em submeter-me na condição de quem se coloca a ouvir a voz da ancestralidade que se comunica por meio dos elementos e fenômenos da natureza, por meio de nós/outras naturezas (SACRAMENTO, 2019, p.15).

O entendimento de compor a natureza, que se relaciona com os vivos e com os não vivos, os humanos e os não-humanos é presente nesses territórios, o território é também parte importante do que os constitui, o território faz parte do ser. Essa cosmopercepção é encontrada também na relação estabelecida no Unzó Maiala, localizado em Salvador e fundado em 1994 e no Tupã Suriazala, localizado em Lauro de Freitas e fundado em 2019, ambos possuem como sacerdotisa Mаметu Tandu, iniciada no *Nkisi Nkosi*.

Além de possuírem a mesma Mаметu, os dois espaços se relacionam através dos iniciados na tradição do Candomblé Angola e portanto, do culto aos *Mkisi*. A minha relação com ambos territórios se dá por ser filha da casa. Sou *muzenza*, iniciada em *Kayango* no ano de 2019, mas com relação anterior com o terreiro ainda como *ndumbe*, ou seja, como não-iniciada.

O culto aos *Mkisi* foi me ensinado como o culto à natureza, como o culto aos elementos da natureza. Cada *Nkisi* tem um elemento da natureza correspondente. Por exemplo, *Kayango* tem correspondência com os ventos, as fortes tempestades, com o fogo e representa a capacidade de mudança, de adaptação e de iniciativa. Como iniciada, estou sempre em conexão com esses elementos e fenômenos da natureza, sempre os observo, assim aprendo mais sobre *Kayango* e sobre mim. Eu sou o manifesto desses elementos da natureza no meu cotidiano; assim é a compreensão de boa parte dos iniciados no culto a *Nkisi*.

Essa compreensão de divindade reforça a ideia de que *Nkisi* é um remédio, remédio para as complicações do dia-a-dia. Seu culto não é encerrado, ele é repassado para as novas gerações, sendo o conhecimento e os segredos do culto transmitidos oralmente e a partir da experiência de cada iniciado no terreiro. Se, nós, afrodescendentes que cultuamos divindades do panteão bantu, cultuamos o *Nkisi* como divindade que é também um remédio, que é a cura e se *Nkisi* é natureza, a nossa fonte de cura está na natureza, o que torna essa vinculação e elo com a natureza fortes no nosso culto. Não concebemos a natureza como algo estranho, exótico, externo, que precisa estar distante de nós para que nos tornemos seres humanos, pois a todo momento a cultuamos.

Da mesma forma acontece com o culto aos Caboclos realizado tanto no Unzó Maiala, quanto no Tupã Suriazala, esse último se constituindo como um “espaço de preservação ambiental e cultivo da religião de matriz africana fundado em fevereiro de 2019, com culto ao caboclo Pedra Verde” (Tandu, 2021). Os Caboclos são ancestrais com práticas de cura que associam os saberes indígenas e africanos.

No nosso culto, os conflitos são experimentados também de forma cotidiana, já que como os nossos altares estão não apenas nos espaços internos ao terreiro, mas também nos

espaços públicos, enfrentamos diversas situações de intolerância religiosa, mas também o nosso culto sofre o impacto da perda dos espaços, através da destruição desses por conta do avanço da fronteira urbana via especulação imobiliária, criação de novas vias, poluição e contaminação dos cursos hídricos, bem como destruição das matas e perda da flora e da fauna local. Fato que leva ao Tupã Suriazala e o Maiaala a buscarem suas folhas em outros locais, como por exemplo, no Quilombo Quingoma, estabelecendo uma relação de utilização compartilhada entre estes territórios, ainda que conflitos possam existir nesta relação.

Defende-se aqui que nos territórios apresentados há uma cosmopercepção de natureza antagônica à cosmovisão de natureza fundada com o advento da modernidade e com a hegemonia do Ocidente. As linhas que se seguem pretendem realizar considerações analíticas que nos permitam entender o conceito de natureza através da agenda ocidental e do estabelecimento da modernidade, bem como a crítica feita à cisão radical entre sociedade-cultura e natureza, apontando para a necessidade de realizar um mergulho sobre a cosmopercepção de natureza presente nos territórios destacados, com o apoio dos estudos sobre os povos bantu-africanos.

1.1 Razão e emoção desgarrados do pensamento ocidental

Compartilho da ideia de que a natureza, sua concepção e seu uso são frutos de um processo o qual envolve dinâmicas culturais, sociais e históricas, localizadas a partir da consolidação do Ocidente, a qual conferiu “o privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos (...)” (Grosfoguel, 2016, p.25). Nas palavras de Carlos Walter Porto-Gonçalves:

Toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada ideia do que seja a natureza. Nesse sentido o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem as suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim, a sua cultura (Porto-Gonçalves, 2006, p. 23).

Se a ideia de natureza é fruto de um processo, ou como dito acima, se o conceito de natureza não é natural é fundamental investigarmos como se constituiu a concepção de natureza em nossa sociedade, de forma a contribuir com as discussões científicas em curso, assim como compreender as bases que fundaram não apenas o pensamento moderno, mas a sua práxis territorial.

A partir do processo que culmina na consolidação da Europa Ocidental, a natureza vai se conformando como externa ao ser humano, pensada como o outro. À natureza é conferida uma razão utilitarista, na qual o ser humano estabelece uma relação de superioridade aos demais seres, o que resulta em uma supremacia do homem sobre a natureza. Sobre o gênero masculino utilizado aqui, faço das palavras de Marimba Ani as minhas:

Desde o início, deixe-me dizer que, ao discutir essas concepções Européias, teremos um problema com a terminologia de gênero. Em primeiro lugar, é estranho, mas importante, não usar o termo “homem” para referir-se ao “humano” como o Europeu tem feito em discurso. Em segundo lugar, a confusão é ainda mais complicada pelo fato de que ao discutir o Europeu, estarei falando sobre os homens Europeus na maior parte, porque Platão, e aqueles que seguiram em seu rastro, ignoraram as mulheres e não as incluíram em seus auto-conceitos de “filósofo”, “rei”, ou “o Europeu”, e é por isso que eles poderiam se referir coletivamente como “homem Europeu.” Em um sentido, estamos falando de ideias que foram efetuadas e foram adotadas por mulheres, crianças, e homens Europeus. A questão, então, torna-se complicada, e o leitor deve indultar-me enquanto tento lidar com esses problemas gerados pela visão de mundo Européia (Ani, 1994, p.90)²⁰.

Sobre a égide do pensamento ocidental, a concepção de natureza pode ser apresentada, segundo Porto-Gonçalves (2006), a partir de quatro momentos: (1) na origem do pensamento grego, no qual encontra-se a concepção de *physis*; (2) iniciado ainda na Antiguidade Grega, sobre a teoria atomista e a constituição das coisas, que influencia sobremaneira a concepção moderna de natureza; (3) fundado ainda na origem do pensamento grego, na qual a concepção de *physis* se relaciona com os estudos sobre os movimentos e (4) referindo-se a consolidação do pensamento mecanicista, com impactos até os dias atuais.

No pensamento ocidental, duas tendências estiveram presentes na concepção de natureza, a ideia de que a natureza seria divina, entendida como um organismo vivo de grandes proporções e conexões e a ideia de que a natureza é comparável a uma grande máquina, sem alma e secularizada, ou seja, separada da sociedade e da cultura.

Ao retrocedermos à origem do pensamento grego, encontramos os filósofos jônicos nos séculos VI a V a.E.C.²¹ 200 anos antes de Aristóteles. Estes filósofos tinham como preocupação central a descoberta do princípio fundamental - *physis* - no qual todas as coisas foram constituídas:

Assim, Tales de Mileto (cerca de 625-558 aC) acreditava que a água era a substância originária que perpassava toda a matéria, princípio vital, onde havia energia.

²⁰ Tradução por coletivo Esta Hora Real de tradutores negros.

²¹ Optou-se utilizar a medição do tempo a.E.C (antes da Era Comum), d.E.C (depois da Era Comum), tendo como referência o ano primeiro do calendário gregoriano. Alternativa para Anno Domini, que do latim significa “no ano do Senhor”, traduzido como Era Cristã, tendo como marcos a.C (antes de Cristo), d.C (depois de Cristo).

Anaxímenes (cerca de 550-526 aC) acreditava que o ar era a substância básica de tudo, sendo a água, o ar condensado e o fogo, ar rarefeito. Para Heráclito (540-580 aC), tudo fluía e estava em movimento e o mundo estava em constante mutação, de certa forma mantendo uma aproximação com o pensamento chinês antigo. Empédocles (494-434 aC) apontava que há quatro elementos básicos: ar, água, terra e fogo, que vivem em combinação, gerando tudo (Camponogara; Ramos; Kirchof, apud Gonçalves, 2006, p. 60).

O paradigma da *physis* se apresenta também como a vida orgânica (Kesselring, 2000). Foram os estudos da escola jônica que possibilitaram aos filósofos pré-socráticos desenvolverem teorias universais, a partir das quais os gregos antigos pensavam o mundo a partir da representação geométrica de um círculo, ou seja, o mundo era entendido como finito, daí surgir a tese de que os quatro elementos que constituíram o universo se encontraram em harmonia universal a partir de uma lógica matemática. A natureza, portanto, além de um organismo, era entendida como um processo circular, no qual há o momento do surgimento e do desvanecimento. Aqui está posto o terceiro caráter do conceito de *physis*, defendido a partir da observação desses filósofos:

As estrelas aparecem e desaparecem, sobem e descem no céu; os seres nascem, crescem, envelhecem e morrem. Surgir e desvanecer são processos temporais, mas a dimensão temporal não importa. O que conta é a repetição de processos sempre semelhantes. Como se sabe, o conceito de círculo - em grego, *kyklós* - é uma noção-chave. Segundo Platão, as estrelas fixas e os planetas giram em esferas cristalinas em torno da Terra (Ptolomeu junta epiciclos a essas esferas, o que em nada altera a ideia central dos gregos). Como os processos nos céus, os processos terrestres foram representados como epiciclos; surgir e desvanecer: tudo se repete eternamente (Kesselring, 2000, p. 155-156).

Da forma como essa cosmologia está organizada, não há evolução nem das espécies biológicas, nem das estrelas, já que a natureza é tornada eterna, não dotada de um criador, já que a mesma é o criador e a criatura, na natureza, portanto, encontra-se o “princípio daquilo que surge e desaparece” (Kesselring, 2000, p. 156).

Como pode ser notado, apesar de encontrarmos na Idade Média européia uma visão dicotomizada, antagônica, fragmentadora na relação entre a sociedade e natureza, o modo de pensar a natureza era diferente daquilo que dominará as épocas moderna e contemporânea, isso é comprovado através do conceito de natureza apresentado pelos pré-socráticos parágrafos acima. É após Sócrates, Platão e Aristóteles que o conceito de natureza se aproxima da compreensão Ocidental atual (Porto-Gonçalves, 2006):

Pensando a *physis*, o filósofo pré-socrático pensa o ser e a partir da *physis* pode então chegar a uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça (Porto-Gonçalves, 2006, p. 31).

Marimba Ani (1994) afirma que “qualquer discussão sobre a natureza e origem da epistemologia Europeia deve concentrar-se, se não começar, com Platão. Isso não quer dizer que ele não foi influenciado pelas filosofias Africanas pré-socráticas que o precederam” (Ani, 1994, p.50). Para a autora, Platão (428/427 a.E.C) estabeleceu a construção para o repúdio do sentido simbólico [*symbolic sense*] e a negação do conhecimento intuitivo cósmico, no qual:

Os seres humanos são parte do cosmos, e, como tal, se relacionam intimamente com outros seres cósmicos. Conhecimento do universo vem através de relacionamento com ele e através da percepção do espírito na matéria. O universo é um, as esferas são unidas por causa de uma única força unificadora que permeia todo ser. A realidade significativa parte desta força (Ani, 1994, p.49).

Nesse sentido, Platão foi fundamental para a propagação da materialização do universo a partir da mente Europeia, apoiada na intensa necessidade do controle de si e dos outros. Marimba Ani afirma que na epistemologia de Platão, trocam-se símbolos por objetos, e a criação desses requer também uma transformação do universo que passa a ser não mais experienciado, mas entendido, dissecado, ou seja, objetivado. Em *A República*, Platão realiza essa transformação a partir de uma manobra pela qual o sujeito é capaz de separar a si mesmo do conhecido. É esta separação que abre o caminho para o conhecimento, concebido pelos Europeus, e também estabelece a impossibilidade da apreensão de um universo espiritual, secularizando o mundo e o processo de conhecimento:

Duas coisas ocorrem, uma efetuando a outra. Em primeiro lugar, a psique passa por uma transformação: Lentamente, o “si mesmo” [“self”] é percebido diferentemente de antes; em seguida, o universo ao qual este ‘si mesmo’ [self] se relaciona é percebido de forma diferente, porque a natureza do relacionamento é mudada. O ‘si mesmo’ [self] é não mais um ser cósmico, em vez disso, se torna “o sujeito pensante” [“the thinking subject”] (Ani, 1994, p.50).

Para tal façanha, Platão compartimenta o homem, distinguindo a razão do apetite-emoção. A razão torna-se um compartimento ou função superior do homem, já o apetite ou a emoção é mais de base. Em oposição um ao outro, constituem uma das dicotomias mais problemáticas do pensamento Europeu, pois resulta na divisão do ser humano. Assim, despedaçados nos tornaremos mais tarde “mente vs corpo” de Descartes. Estão dadas as bases para se afirmar a superioridade do ser intelectual sobre o ser emocional. Marimba Ani (1994) afirma que a razão em Platão é a negação do espírito, funcionando como o controle dos

apetites e dos instintos. A cosmovisão Europeia do ser humano começa a tomar forma com o pensamento dicotômico proposto por Platão.

Os pares dicotômicos tornam-se opostos, inconciliáveis, antagônicos. As concepções holísticas tornam-se cada vez mais impossíveis de serem realizadas. A dicotomia, em primeiro lugar, é apresentada para posteriormente ocorrer um processo de valoração desses pares, tornando um superior ou melhor do que o outro. Isso ocorre com a dicotomia estabelecida entre sociedade (ou cultura) e natureza, por exemplo. Para Ani:

O processo de dicotomização no utamawazo Europeu é de grande importância, pois este é a percepção dicotomizada da realidade, da qual a presença controladora (comportamento imperialista) depende. O utamaroho, que precisa de controlar, é dependente das oposições antagônicas apresentadas pelo estilo cognitivo (utamawazo) do mito cultural (mitoforma [mythform]). As realidades são divididas, em seguida avaliadas, de modo que uma parte seja “melhor”, o que determina a sua função de controle. Isto, vamos ver, é um padrão em todo o pensamento Platônico. Além disso, é um padrão que se desenvolve consistentemente como uma característica permanente do utamawazo Europeu fundamentado na natureza das asili originárias (Ani, 1994, p. 53)²².

A epistemologia platônica foi construída a partir de um entendimento, o qual afirmava a desanexação total de nós mesmos daquilo que queremos saber, transformando todas as coisas em objetos. Ao lidarmos com objetos estamos eliminando ou ganhando controle sobre nossas emoções, nos diferenciamos do objeto pensado, nos tornamos sujeitos pensantes, superiores e capazes de cognição científica. Assim, “para adquirir conhecimento de (domínio sobre) um objeto, nós temos de controlá-lo. Nós só podemos fazer isso se estivermos emocionalmente destacados dele” (Ani, 1994, p.56).

A edificação da lógica como fonte incontestável da verdade foi utilizada para fazer desacreditar povos cósmicos, estabelecendo uma hierarquia entre aqueles que pensam com a cabeça e aqueles que utilizam os sentidos na produção do conhecimento. Essa atitude foi fundamental para sustentar o *asili* Europeu, impedindo com que outras cosmopercepções competissem ou apresentassem a possibilidade de formas diferentes de organização social.

²² “Utamawazo – Pensamento culturalmente estruturado. É a maneira em que a cognição é determinada por uma Asili cultural. É a forma na qual os pensamentos de membros de uma cultura devem ser modelados se o Asili estiver para ser cumprido” (ANI, 1994, p. 20).

“Utamaroho – A força vital de uma cultura, posta em movimento pela Asili. É a fonte de confiança ou energia de uma cultura; o que lhe dá o tom emocional e motiva o comportamento coletivo dos seus membros. Tanto o Utamawazo quanto o Utamaroho nascem da Asili e, por sua vez, afirmam-na. Eles não devem ser pensados como distintos da Asili, mas, como as suas manifestações” (ANI, 1994, p. 20).

“Asili – O *logos* de uma cultura, no âmbito do qual os seus vários aspectos concordam. É o germe/sememente de desenvolvimento de uma cultura. É a essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, a fim de fazer sentido das criações coletivas de seus membros” (ANI, 1994, p. 20).

Platão procurou construir um mundo no qual as percepções sensoriais possuíssem posição inferior. Assim, aos poucos os Europeus não foram treinados para usar os seus sentidos, ou para serem perceptivos, já que essas são características da não intelectualização. Povos oriundos do continente africano, por exemplo, que se relacionavam com o universo utilizando percepções sensoriais como ferramentas altamente desenvolvidas, foram colocados como opostos aos Europeus e a eles atribuídos o rótulo de primitivos, selvagens, não-civilizados:

O argumento seria algo assim: O “homem” Europeu é o mais racional dos povos. É dentro dele que o natural e o patológico são melhor controlados. Os outros povos estão mais próximos dos animais na Cadeia [hierarquia]. O Europeu, portanto, serve ao plano racional de seu Deus guiando e controlando outros povos. Os presidentes Americanos sempre falam em termos da missão Americana no exterior ser a de trazer “liberdade” a todos os povos. Os revolucionários Anti-Americanos são sempre equiparados à “barbárie”, enquanto a América é vista como a defesa da “civilização”. Estes termos e argumentos são todos baseados na mesma mitoforma. (Ani, 1994, p. 96)

A separação dos Europeus não aconteceu apenas com outros povos. Sócrates afirmava, por exemplo, que as sensações são dadas no nascimento para todos os seres, porém como os seres humanos são superiores, eles aprendem a controlar tais sensações e é o controle que os faz serem verdadeiramente humanos.

Em seu livro *Yurugu*, Marimba Ani mergulha na ontologia Europeia. No capítulo 1, no tópico “Dessacralização da Natureza: Desespiritualização do humano”, Ani questiona: “Qual é a idéia implícita da natureza e seu significado que emerge dos diálogos de Platão?” (Ani, 1994, p.91). A resposta vem no diálogo com Alvin Gouldner:

Ao conceber toda a natureza como intrinsecamente hostil ou indiferente à mente — tendo, portanto, uma disposição permanente para a desordem — as mudanças propostas pelo planejador são consideradas, feitas, e mantidas apenas contra a natureza, não com a sua cooperação. Do ponto de vista de Platão, a mente e a razão, e, portanto, a ordem, não estão na, mas acima da natureza, e é preciso dominá-la (Gouldner apud Ani, 1994, p. 91).

O argumento de Gouldner implica no entendimento de que a dicotomia entre sociedade e natureza implica num estabelecimento no qual as ações humanas estão contra a natureza, pois é exteriorizando-a da humanidade, transformando-a em objeto que os seres podem se tornar verdadeiramente humanos. Assim:

O que começa a emergir é uma visão da natureza e do ser humano que os coloca em oposição uns aos outros, em virtude do fato de que só a parte do ser humano que é diferente da natureza (a racional) é superior a ela. Essa ideia da relação basicamente

hostil entre humano e natureza, na qual o humano procura continuamente controlar a natureza é caracteristicamente Européia. Ela perpassa a cultura Européia de forma linear (num sentido histórico cronológico) e colateralmente ou sincronicamente, na medida em que efetuou o curso do desenvolvimento Europeu e informou o comportamento coletivo e as construções sociais da cultura (Ani, 1994, p.91).

Outro elemento importante da consolidação desse entendimento sobre a natureza é a visão cristã de natureza, a qual exhibe a influência platônica, de uma natureza desordenada e caótica ou mesmo hostil à presença humana. Essa natureza deve ser controlada. Aqueles povos que possuem outras cosmopercepções sobre a natureza são medidos a partir do entendimento dicotômico europeu, universalizado e com a pretensão de medir a moralidade de outros povos, para que esses possam ser moldados. Se a natureza era considerada como desordem para os Gregos pós Platão, para o cristão, a natureza era sinônimo de pecado (George, 1978).

O relacionamento com a natureza vai sendo construído a partir da arrogância e exploração, em oposição a de admiração, respeito e harmonia. Se o homem europeu só confia nas suas faculdades racionais, a natureza não é de confiança. Esse homem é ceifado, ele nega a sua existência holística. Há aqui o conflito com a natureza, representando o círculo desvalorizado da repetição em oposição à linha valorizada do progresso histórico. Segundo Marimba Ani:

Os conceitos de natureza, de realidade, de humano e de verdade são intrinsecamente ligados um ao outro e inextricavelmente entrelaçados na “especialidade” ou, visto de outra maneira, na “alteridade” da visão de mundo Européia. É uma visão particular da natureza que permite a ciência Européia, uma “ciência” que se baseia numa epistemologia que envolve a separação do ser humano de si mesmo para isolar e valorizar a aparentemente peculiar capacidade humana de racionalizar. Portanto, como o conceito de humano se torna limitado, o mesmo ocorre com o conceito de realidade. Theodore Roszak coloca ênfase em Francis Bacon e René Descartes para esta tendência Européia, enquanto eu comecei com uma ênfase em Platão (Ani, 1994, p. 92-93).

Aristóteles, que viveu entre os anos 384 e 322 a.E.C, desenvolve o conceito de *physis* a partir do duplo sentido: de movimento e de repouso, inerente a todas as coisas no cosmos:

Graças a esse princípio, cada ser aspira ao seu lugar natural: objetos pesados tendem para baixo, objetos leves (como o fogo) tendem para cima. Nos seres vivos, o princípio do movimento é a *psyche*, a alma. Visto que ela é imaterial, os aristotélicos chamaram a alma de “forma corporis”. Enquanto princípio da vida, a alma é, ao mesmo tempo, o princípio das capacidades e qualidades específicas de cada ser vivo. Os movimentos das plantas são o crescer e o murchar: a planta tem uma alma vegetativa. Animais e homens podem se movimentar, deslocar-se de lugar em lugar; eles têm impulsos e inclinações, sentem necessidades, etc.; isso tudo é possível graças à sua alma apetitiva, o *thymós*. Além de tudo isso, o Homem possui uma alma

racional, isso é, o homem é capaz de pensar e planejar suas ações. (Kesselring, 2000, p. 156-157)

Daí vem o entendimento de Aristóteles de que são apenas os homens que têm a possibilidade de apreender o conhecimento sobre a natureza e a capacidade de desenvolver ciência. A capacidade de ter a competência sobre a compreensão sobre a Natureza faz parte da razão pertencente unicamente ao domínio do humano. A Ciência tem a função de compreender os princípios imutáveis da Natureza e o homem, por possuir a razão, tem acesso e direito exclusivos a esses princípios. Aristóteles fragmenta a Ciência em três: a da Natureza; a Matemática e a Metafísica. Porto-Gonçalves (2006) afirma que Aristóteles postulou uma visão de mundo hierárquica, no qual cada parte tem seu lugar no cosmos. Aqui fica explícito que desde a Idade Antiga europeia, os homens ocidentais já se preocupavam em estabelecer critérios na sua relação com a natureza.

Segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves, “É com Platão e Aristóteles que se começa a assistir a um certo desprezo “pelas pedras e pelas plantas” e a um privilegiamento do homem e da ideia” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 31). Para Porto-Gonçalves três questões se colocam:

A primeira diz respeito à paulatina desqualificação dos pensadores anteriores como expressando um pensamento mítico e não filosófico. Assim, o filósofo seria um pensador superior em relação aos que o antecederam. (...) Em segundo lugar, observamos que com esse processo se inicia uma mudança no conceito de *physis*, de natureza que, se num primeiro momento não aparece senão debilmente, pouco a pouco se afirmará até atingir contemporaneamente essa concepção de natureza desumanizada e desta natureza não-humana. (Porto-Gonçalves, 2006, p. 31)

Outro momento importante representante de uma tendência de pensamento sobre o conceito de natureza, é a atomista. Conhecido com mais força a partir da filosofia de Epicuro, nascido em 341 a.E.C, o atomismo parte da tese da existência de um número limitado de partículas indivisíveis, cuja agregação e combinação daria origem às substâncias compostas. Epicuro inaugura a explicação materialista e mecanicista sobre a natureza, sendo considerado como uma das primeiras propostas para a secularização da natureza (Porto-Gonçalves, 2006). A tese atomista tem como principal consequência a total desmistificação da natureza. Para Carlos Walter Porto-Gonçalves o paradigma atomista orienta uma prática individualista da ciência moderna: “Na física, o átomo; na biologia, o organismo, depois a célula e, finalmente, a unidade elementar, a molécula; nas ciências do homem, o indivíduo - enfim, por toda a parte a unidade elementar, indivisível, nuclear, o indivíduo, reinava” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 45). Apesar de no início do século XX o átomo não ser uma unidade primeira, indivisível, a relação hierárquica e individualista na relação sociedade-natureza se mantém, pois como

criticou Porto-Gonçalves (2006, p.47) “cada espécie se organiza socialmente de modo próprio”. Isso se realiza, pois, a concepção atomístico-individualista (Porto-Gonçalves, 2006) penetrou nos modos de fazer, viver e criar das sociedades, a partir da imposição da imaginação do homem moderno, sendo desenvolvidos dialeticamente com os contextos geopolíticos expansionistas Ocidentais:

Dessa época em diante, cada vez mais as relações mercantis penetram a vida dos homens. Não só nas cidades, mas também nas áreas rurais começou a se generalizar a prática de os senhores feudais cobrarem aos seus servos taxas e tributos em dinheiro e não somente em dias de trabalho (corvéia) ou em produto (parte da produção que podia ser a meia, a terça ou a quarta). A geografia social muda: quando um servo paga o tributo ao senhor somente em trabalho ou produto, ele o faz no interior do feudo; quando ele se vê obrigado a efetuar o pagamento em dinheiro, ele tem que ir ao mercado, à feira, à cidade. Entre o senhor e o servo temos agora não só o dinheiro, mas também a cidade e o comerciante. (Porto-Gonçalves, 2006, p. 49)

O fato é que as comunidades camponesas acabam, pela relação desigual entre oferta e demanda, produzindo visando o maior lucro, destinando suas terras para a produção de valor de troca enquanto os bens necessários para a sua subsistência precisam ser adquiridos no mercado. Essa situação, não se demonstrou vantajosa, desorganizando as comunidades camponesas, através da perda de terras, vagando pelo território em busca de quem os empregassem. É a isso que os liberais vão chamar de “conquista da liberdade individual”, povoando o imaginário de que quanto mais distante da vida rural, mais moderno ou civilizado é o povo. Isso nos é bem conhecido. No Brasil essa lógica rural está presente nos territórios do agronegócio, que com seus latifúndios monocultores não produz alimento para a população brasileira. O Censo agropecuário de 2017, realizado pelo IBGE, aponta a desigualdade e a concentração de terras no Brasil. 77% dos estabelecimentos agropecuários foram classificados como de agricultura familiar, no entanto, esses estabelecimentos se estendem em média em ocupação de apenas 80,9 hectares, ou seja, 23% da área total dos estabelecimentos agropecuários no Brasil. Apesar da grande extensão de terra, são as pequenas propriedades dos agricultores familiares as responsáveis por abastecer 70% dos alimentos que vão para a mesa do consumidor (IBGE, 2017).

Como já foi dito anteriormente, é sobretudo com a influência judaico-cristã que a oposição homem-natureza adquire maior dimensão. O dogma do criacionismo oriundo da cosmologia judaico-cristã destituiu os vestígios de complementaridade presentes na filosofia grega, afirmando uma condição de estranhamento e contraditoriedade entre o espírito e a natureza, em outras palavras, uma oposição entre homem e natureza; espírito e matéria. A explicação dogmática surgida daí tornou-se uma inspiração e um fortalecimento da dicotomia

ser humano/natureza, que sem dúvidas, está na base da crise ecológica atual, visto que a fé judaico-cristã foi espalhada pelo globo nas guerras de conquista empreendidas pelos países europeus, a partir do século XIV.

Segundo Porto-Gonçalves (2006), Santo Agostinho (354-430 a.E.C) foi um dos principais responsáveis por acentuar o duplo sentido de natureza: “a Natura Naturans (o criador – tudo é criado por Deus) e a Naturans Naturata (a criação – a natureza é criada em benefício do homem, imagem e semelhança de Deus)” (Camponogara; Ramos; Kirchhof, apud Gonçalves, 2006, p. 60). No entanto, foi Tomás de Aquino (1225-1274 a.E.C), influenciado diretamente pelas ideias aristotélicas, o principal difusor da ideia de natureza racional. Para ele, os seres estão organizados hierarquicamente, sendo o mais alto grau representado por Deus. Essa cosmovisão, presente nos pensamentos judeus, mulçumanos e cristãos, afirmava que os seres humanos são as criaturas mais perfeitas, já que foram feitas à imagem e semelhança de Deus. Os outros seres, incluindo os humanos, foram criados e sustentados pela bondade de um Deus onipresente, onipotente e onisciente:

Segundo a tradição cristã, a Natureza é o âmbito da criação. Daí se segue, por um lado, que o mundo tem um início e um fim; por outro lado, que o mundo não surgiu espontaneamente, por si mesmo. Existe um criador, mas esse criador não faz parte do mundo, não reside dentro da Natureza. Assim, essa cosmologia cristã não convive bem com a cosmologia antiga, não se ajusta muito a ela, segundo a qual nada existe fora da Natureza (Keeselring, 2000, p.157).

Kesselring (2000) afirma que há um esforço na unificação entre o pensamento de Aristóteles com a ideologia cristã, segundo a qual o movimento e o repouso a partir de então, teria um componente maior, responsável pela criação, Deus, o criador:

O conceito de Natureza adquiriu, assim, um componente normativo que se manifestou, por exemplo, na convicção de que a Arte deveria imitar a Natureza. Sem essa implicação normativa no conceito medieval de Natureza, a discussão sobre o direito natural no começo da Idade Moderna - como em Hugo Grotius (1583-1655) - permaneceria incompreensível. E sem a ideia do direito natural não haveria a ideia moderna dos direitos humanos, isto é, direitos que competem, por natureza, a cada ser humano (Kesselring, 2000, p.158).

Na Idade Moderna a herança do pensamento teológico de que Deus, além de ser o criador, tinha a capacidade de transformar o mundo, confere o determinismo de que Deus é a causa de todos os processos naturais. O ser humano, por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, tem sua posição hierárquica elevada a dono da natureza, com o aprofundamento da tradição experimental científica sobre a natureza. O método experimental

já era utilizado nos mosteiros e universidades da fé cristã-católica, porém é com René Descartes (1596-1650) que as oposições homem-natureza, espírito-matéria e sujeito-objeto passam a constituir o centro do pensamento Ocidental moderno:

Em seu *Discurso sobre o Método* René Descartes afirma que “é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida” e que “em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar numa outra prática pela qual conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos ofícios poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza (Porto-Gonçalves, 2006, p.33).

René Descartes generaliza a concepção de Francis Bacon (1521-1626), que afirmava que a finalidade da Ciência era a aspiração de poder sobre a Natureza. No século XVI, essa concepção de Ciência, fortemente vinculada à Ciência Natural, impôs-se com grande generalidade. Desde esse momento são realizadas experimentações cartesianas, nas quais as aplicações técnicas começam a transformar a superfície terrestre em velocidade crescente.

Do ponto de vista da produção de conhecimento, se institui a filosofia cartesiana, marcando a concepção moderna sobre a natureza. A Revolução Científica destitui a ligação entre as multiplicidades das formas de vida, na qual a objetividade adquire o impulso necessário para abolir quaisquer possibilidades do exercício científico ser realizado através de sentimentos, emoções na relação entre ser humano e natureza; esse fato separa a Idade Medieval do Mundo Moderno: “A moderna filosofia é supostamente fundada por René Descartes. A frase mais famosa de Descartes - “penso, logo existo” - constitui uma nova fundação do conhecimento que desafiou a autoridade do conhecimento da cristandade desde o Império Romano” (Grosfoguel, 2016, p.28). Dessa forma, destacamos de acordo com Carlos Walter Porto-Gonçalves dois aspectos principais da filosofia cartesiana que marcam a modernidade:

(...) 1º) o caráter pragmático que o conhecimento adquire - “conhecimentos que sejam muito úteis à vida em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas”. Dessa forma, o conhecimento cartesiano vê a natureza como um recurso, ou seja, como nos ensina o Dicionário do Aurélio, um meio para se atingir um fim, e 2) o antropocentrismo, isto é, o homem passa a ser visto como o centro do mundo; o sujeito em oposição ao objeto, à natureza. O homem, instrumentalizado pelo método científico, pode penetrar os mistérios da natureza e, assim, torna-se “senhor e possuidor da natureza”. À imagem e semelhança de Deus, tudo pode, isto é, é todo-poderoso (Porto-Gonçalves, 2006, p.33).

A herança medieval dessa forma se faz presente na práxis cartesiana. O homem ocupa o lugar de Deus de todo-poderoso e senhor de todas as coisas, pois por ter sido criado por

Deus, assume cada vez mais uma posição externa, quase divina; o homem eleva-se como dono da Natureza, ele próprio é o dominador desta:

A nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o Deus cristão, mas o novo “Eu”. Embora Descartes nunca tenha definido quem é esse “Eu”, está claro em sua filosofia que o “Eu” substitui Deus como a nova fundação do conhecimento e seus atributos constituem a secularização dos atributos do Deus cristão. Para Descartes, o “Eu” pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e “objetivo”, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” é equivalente à visão do “olho de Deus” (Grosfoguel, 2016, p.28).

Nas palavras de Marimba Ani: “Uma vez que “Deus” é postulado para dar a impressão de prioridade espiritual e o sentimento de satisfação intelectual que chega à mente Européia a partir de um primeiro princípio absoluto, “ele” é eliminado e, para todos os efeitos práticos, o ser humano se torna esse Deus” (Ani, 1994, p.96).

1.2 O mundo esquadrinhado, a colonização e hierarquização dos humanos e não-humanos

É a partir de Descartes que o desprezo pela materialidade medieval a partir dos séculos XVI, XVII e XVIII começa a adquirir um sentido positivo. Dessa forma, constata-se que o sentido pragmático-utilitarista e o antropocentrismo próprios ao cartesianismo não se desvinculam do contexto do mercantilismo que ao lado do colonialismo e do racismo tornava-se o senhor de todas as coisas, assim como do próprio mundo (Porto-Gonçalves, 2006). A influência de Descartes é também presente na consolidação da Geografia enquanto ciência moderna e na concepção de natureza apresentada em muitos momentos por essa ciência, segundo Dirce Maria Suertegaray:

Desde sua autonomia enquanto ciência, a concepção de natureza veiculada pelos geógrafos constitui-se como algo externo ao homem. Natureza são os elementos ou o conjunto dos elementos formadores do planeta Terra, ou seja, ar, água, solos, relevo, fauna e flora. Esta separação constitui herança, como de resto nas demais ciências, das idéias de Descartes de separação entre natureza e homem, dessacralização da natureza, transformando-a em objeto e o homem em sujeito conhecedor e dominador desta (Suertegaray, 2001, p.2).

À medida que essa forma de conceber as coisas do mundo avança, tem-se a necessidade de inferiorizar os conhecimentos produzidos por homens e mulheres fora da Europa Ocidental, dotando, segundo Ramón Grosfoguel:

(...) os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo (Grosfoguel 2016, p.25).

Desta forma, diversas culturas foram vítimas da concepção que aprofunda a cisão entre ser humano e natureza, valorizando o paradigma positivista e a ascendente fragmentação do conhecimento e das formas de conhecer. Dessa época, os aspectos mais marcantes são o ateísmo; o cientificismo; o mecanicismo e a matematização como forma de entendimento do mundo. A natureza viva e orgânica, que não responde à intervenção cartesiana perde lugar. O olhar analítico e pontual positivista esquadriha os territórios e impossibilita a apreensão de uma realidade a partir das interligações, dos contextos, o elemento da imprevisibilidade, portanto é descartado nesse processo, dando lugar ao previsível, ao matemático, àquilo que segue as leis e normas vigentes na ciência positiva.

A mente racional é utilizada como um *slogan* do saber e do poder, que esconde a subjetividade. A ideia de uma sociedade que está em caminho do progresso garante o desenvolvimento científico e tecnológico do modo como conhecemos, mas o faz através da violência com outras formas de fazer, viver e criar. A espiritualidade, por exemplo, é tida como pertencente aos povos atrasados, aos povos primitivos. É aqui que está assentada as bases para teses nas quais as populações são organizadas hierarquicamente a partir da raça, destituindo-as, naquele momento, da possibilidade de afirmar os seus conhecimentos como válidos. Segundo Marimba Ani:

Claramente uma das características marcantes da visão de mundo Européia é seu tratamento da “diferença”, e talvez o que se desenvolveu foi um utamaroho²³ que relacionava-se à “diferença” percebida intensamente, xenofobicamente e agressivamente defensivo. Essa relação pode ter sido causada e efetuada por uma visão-de-mundo que dimensionava a diferença em termos de valor relativo: uma asili que exige poder. Acompanhado pelo modo de objetivação, isso estimula uma ideologia e um comportamento político que permite que os Europeus se sintam justificados em tratar os “diferentes” povos como objetos desvalorizados. Uma vez que a visão-de-mundo tem força ideológica, outras visões de mundo eram (são) ameaças políticas e, portanto, é necessária uma agressão cultural pela qual a visão-de-mundo Européia seja imposta a povos “diferentes” (Ani, 1994, p.95).

²³ Ver nota na página 48.

Arthur Lovejoy (1971) afirma que Aristóteles em “De Anima” sugere uma hierarquia entre todos os organismos, sugestão essa que teve grande influência na filosofia e na história natural subsequente. Para Marimba Ani:

Em última instância, isso resulta em um universo que constitui uma hierarquia com os mais “naturais” dos seres ocupando as posições inferiores de classificação e os mais “espirituais” — Deus e os anjos — como os seres mais elevados e “superiores.” O humano é único, por ser ao mesmo tempo natureza, carne, e espírito e, portanto, entre os seres (animados), ele é o mais “racional” e, por isso, o “mais elevado.” O uso do termo “espírito” é um tanto problemático. Niebuhr, Hegel, e Aristóteles utilizam-no de modo muito diferente do meu uso do termo. A utilização por eles conota o intelecto e o racional, como oposto à natureza. Em minha opinião o espírito é a natureza, e humano, assim como “supra natureza” [“supernature”]. Ele é metafísico. É responsável pelo sentido moral, comprometimento, valor, e emoção humana: pela criatividade e cultura humanas. Ele constitui o substrato a partir do qual o intelecto nasce e pelo qual este é devidamente fundamentado (Ani, 1994, p.95).

Sabe-se, segundo Nnimmo Bassey que o discurso e a prática racistas já vinham sendo elaborados por outros povos: “Os comerciantes árabes e os seus colaboradores na costa oriental foram os primeiros a ver o corpo negro como um recurso a ser extraído.” (Bassey, 2015, p. 35). No entanto, foi com a ascensão e a expansão da Europa Ocidental pelo globo que a hierarquização das populações pela raça foi mundializada. A divisão do mundo em raças foi parte de um projeto de sociedade orientado pela cosmovisão europeia que submeteu diversas porções do espaço geográfico. Os territórios sob domínio europeu se estruturaram a partir da hierarquização dos humanos e não-humanos, fundada na ideia de raça e do controle e divisão do trabalho. Ao índio a servidão; ao negro a escravidão; ao branco o trabalho assalariado: “A partir da ideia de raça, portanto, se institue um conjunto de relações de poder que hierarquizam os lugares e suas gentes, classificando-os de acordo com um suposto grau de evolução e desenvolvimento societário” (Porto-Gonçalves, 2012, p. 27).

O capitalismo fincou suas bases sobre a pilhagem realizada pela civilização europeia. Portanto, se a sociedade capitalista tem um pai²⁴ é sem dúvida a Europa colonialista:

O Capitalismo que surgiu na Europa nos séculos XVII-XVIII emerge como uma singularidade totalmente atípica no processo de desenvolvimento geral da Humanidade; uma surpreendente aberração, se considerarmos como sendo a norma o modo de desenvolvimento que a maioria das sociedades do planeta seguiu. No entanto, em termos históricos, uma aberração é simplesmente a concretização de algo que era possível. Mas essa possibilidade supôs certas condições, e foram essas condições que Baechler e Weber tentaram definir com um alto grau de sucesso. Todavia, estes últimos deixaram de fora o elemento fundamental que Eric Williams (1975) trouxe para o debate: o papel da violência organizada como um agente

²⁴ Com a ascensão do capitalismo e da modernidade, acende-se também a organização patriarcal como imposição universal para as sociedades, incluindo aqui as matrifocais e matrilineares.

histórico determinante. Foram o assalto do Continente Africano, demonstrou Williams, e a conseqüente escravização dos povos da raça negra que criaram a fabulosa acumulação primitiva de capital que engendrou a Revolução Industrial (Moore, 2012, p.128).

Malcom Ferdinand traz uma importante contribuição ao destrinchar o modo operacional da colonização nas Américas. Segundo ele, a exploração colonial se firmou por 3 princípios, fundamentos e formas, estruturados a partir do habitar colonial, ou seja, o modo como os colonizadores se inseriram nos territórios a ser colonizado. O primeiro princípio do habitar foi geográfico, ou seja, ele tinha um território de partida, a Europa e outro de chegada, a América. O habitar colonial submete geograficamente porções do território mundial:

O habitar colonial é pensado como subordinado a outro habitar, o habitar metropolitano, ele mesmo pensado como o habitar verdadeiro. Isso significa que o habitar dessas ilhas caribenhas foi concebido apenas sob a condição dessa subordinação geográfica e dessa dependência ontológica em relação ao habitar metropolitano europeu (Ferdinand, 2022, p.49).

O segundo princípio do habitar colonial é fundado na exploração do território, o que envolve a exploração das terras e da natureza. O habitar colonial visa a exploração com finalidades externas ao território explorado; ele visa sustentar a Europa colonialista, envolvendo a exploração intensiva da natureza e dos não humanos. O altericídio se constitui como o terceiro princípio do habitar colonial, ou seja, “a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um “eu” por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças” (Ferdinand, 2022, p.50). A terra é então repartida pelos colonialistas, seja pelo Tratado de Tordesilhas, a primeira linha imaginária da modernidade, seja pelas linhas de amizade, quando a partilha da terra foi feita com outros cristãos europeus. Assim, o habitar colonial foi constituído a partir da negação do outro, destituindo o estatuto de habitantes originários da terra e transformando os ameríndios em selvagens (próximos ou pertencentes à natureza).

Além dos princípios, era necessário aos colonialistas fazer habitar estas terras, elaborando atos para o agir colonial sobre o território. Ao observar esse processo, Ferdinand (2022) destaca 3 fundamentos do habitar colonial. O primeiro fundamento é a apropriação territorial, acompanhada por gestos simbólicos dos colonialistas. Da mesma forma que Kirimurê foi rebatizada com a denominação Baía de Todos os Santos, Guanahani, uma das ilhas do arquipélago das Antilhas nas Bahamas, foi rebatizada de São Salvador em 1492. Outro gesto do domínio foram os episódios coloniais de fincagem de cruzeiros por onde chegavam e a posterior construção de igrejas e fortes em locais estratégicos.

O desbravamento se constitui como o segundo ato que fundamenta o habitar colonial. Os portugueses, ao chegarem ao Brasil, realizaram sistematicamente o “abate” de árvores para a construção das habitações e vilas coloniais. Matar árvore era o fundamento que antecedeu, portanto, toda e qualquer inserção de fixos nos territórios. Ferdinand sintetiza a força deste ato, que distingue as práticas colonialista das já existentes e executadas pelos povos originários:

Os ameríndios também cortavam árvores para desenvolver sua agricultura. A diferença é que a colonização estabelece a seguinte relação: *habitar é desbravar, habitar é abater árvore. Somente a partir do momento em que a árvore é abatida, o habitar colonial começa* (Ferdinand, 2022, p.52, grifos do autor).

Por último, porém não menos importante, foi o ato do habitar colonial que executa o massacre de ameríndios e as inúmeras violências às ameríndias. Aqui o princípio do altericídio é colocado em prática: os corpos, as habitações, o modo de vida de muitos povos indígenas foi exterminado como forma do fazer colonial europeu. Se havia o extermínio de muitos homens e mulheres indígenas, o de algumas mulheres era postergado mediante a violação de seus corpos. Portanto, “o habitar colonial é explicitamente ligado ao gênero. Trata-se de massacrar os homens e de violar as mulheres, opondo os selvagens aos habitantes” (Ferdinand, 2022, p.52-53).

Podemos perceber o habitar colonial a partir das suas formas de fabricar o habitar. Ferdinand (2022, p.53) considera o habitar como uma “engenharia dos humanos e dos ecossistemas”, tendo a sua primeira forma no estabelecimento da propriedade privada da terra. No Brasil, temos a instituição do regime de sesmarias, dividindo o território em linhas paralelas doadas aos irmãos cristãos. A instituição da propriedade privada foi seguida da instituição das *plantations* como forma principal de ocupação, constituída por grandes extensões de terra que se tornaram campos cultivados, pelas oficinas, pelo engenho, pela casa da família do senhor, a casa-grande, e pelas senzalas. Esse era o ordenamento territorial do colonialismo.

A terceira forma do habitar colonial foi a exploração intensiva de seres humanos, por meio da escravização e da organização hierárquica da produção, criando cargos como senhor de engenho, capitão do mato e escravizados. Esses eram os grupos sociais que organizaram e fundaram a estrutura de classes no Brasil, sendo adicionado o cargo vinculado ao comércio de mercadorias e pessoas. As classes sociais no Brasil se fundam, primordialmente, a partir dos critérios raciais.

Carlos Moore afirma que “(...) o fenótipo, desde os mais longínquos períodos, determina um papel orientador das ações de violência iniciadas por disputas de recursos e território entre populações visivelmente diferentes” (Moore, 2012, p.130). O racismo serve, portanto, para assegurar a propriedade e preservação monopolista das riquezas vitais da sociedade:

Na Antiguidade, esses recursos eram território (terra, água, rios e montanha) e bens (rebanhos, cidades...). Seguidamente, esses recursos foram a própria força de trabalho alheia (escravos), a produção alheia (produtos agrícolas ou manufaturados) e as riquezas do meio ambiente e subsolo alheios (minerais, sal, especiarias, madeiras, marfim...). Nas sociedades atuais, os recursos vitais se definem em grande medida em termos de acesso: à educação, aos serviços públicos, aos serviços sociais, ao poder político, ao capital de financiamento, às oportunidades de emprego, às estruturas de lazer, e até ao direito de ser tratado equitativamente pelos tribunais de justiça e as forças incumbidas da manutenção da paz. O racismo veda o acesso a tudo isso, limitando para alguns, segundo seu fenótipo, as vantagens, benefícios e liberdades que a sociedade outorga livremente a outros, também em função de seu fenótipo (Moore, 2012, p.228-229).

Os princípios, fundamentos e formas (quadro 1) demonstram que a colonização europeia se torna sinônimo da imposição de um modo específico de submeter os territórios a uma “maneira singular, violenta e destruidora de habitar a Terra” (Ferdinand, 2022, p. 56).

Quadro 1 - Princípios, fundamentos e formas do habitar colonial

	Princípios	Fundamentos	Formas
Relações com a terra	dependência geográfica e ontológica	usurpação da terra	propriedade privada da terra
Relações com não humanos	exploração de não humanos	desbravamento/ desmatamento	<i>plantations</i>
Relações com outros humanos	altericídio	massacre de ameríndios e dominação das mulheres	subjugação e escravidão

Fonte: Ferdinand, 2022.

Nesse sentido, o “penso, logo existo” de Descartes, que organiza o pensamento moderno sobre a natureza é precedido de 150 anos de “conquisto, logo existo”. Segundo Enrique Dussel, “o que conecta o “conquisto, logo existo” (Ego conquiro) com o idolátrico “penso, logo existo” (Ego cogito) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “extermino, logo existo” (Ego extermino)” (Grosfoguel, 2016, p.31).

O “longo século XVI” (Braudel, 1998) se refere justamente aos 200 anos (1450-1650), responsáveis pela formação de um novo sistema mundial denominado por Immanuel Wallerstein (2005) como o moderno sistema-mundo, ou a economia-mundo capitalista, sistema-mundo ou a economia-mundo europeia. É nesse período que se consolida o universalismo europeu (Wallerstein, 2005):

Para afirmar a existência de um “Eu”, que produz conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus”, Descartes manteve dois argumentos principais: um é ontológico e o outro é epistemológico. Ambos constituem a condição de possibilidade para afirmação de que esse “Eu” pode produzir um conhecimento que é equivalente à visão do “olho de Deus”. O primeiro argumento é o dualismo ontológico. Descartes afirma que a mente é uma substância diferente do corpo. Isso permite à mente estar indeterminada e incondicionada pelo corpo. Dessa maneira, Descartes pode afirmar que a mente é similar ao Deus cristão, flutuando no céu, indeterminada por nenhuma influência terrestre e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. A universalidade equivale aqui à universalidade do Deus cristão, no sentido que não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência (Grosfoguel, 2016, p.29).

O século XIX se consolida como o momento no qual o mundo pragmático, centrado na técnica e na ciência, adquire sentido especial na vida do mundo ocidental, seja ele nos seus territórios de origem, seja através da expansão e colonização de outros territórios. A natureza é dividida em áreas: física, química e biologia. O homem, por sua vez, segue o mesmo fluxo, dividido entre a economia, sociologia, antropologia, história etc. Essa fragmentação inviabiliza tentativas de pensar o homem e a natureza em relacionamento, de maneira integrada. As ciências da natureza e as ciências do homem definem com mais vigor suas separações, seus limites, não estabelecendo pontos de contato. A divisão entre o campo e a cidade, ou entre as atividades realizadas no campo e na cidade, também contribui para aprofundar a fragmentação no cotidiano dos seres humanos: “A divisão social e técnica do trabalho faz parte do mundo concreto dos homens e não pensar de modo fragmentado, dividido, dicotomizado, passa a ser cada vez mais característico daqueles que parecem ter perdido o sentido de realidade...” (Porto-Gonçalves, 2006, p.35).

O século XIX e o seu mundo em crescente expansão sob o domínio Europeu veem também outros fatores influenciando a transformação do conceito de natureza. Kesselring (2000, p.193) destaca “1) a aceitação geral da Teoria da Evolução; 2) o descobrimento do acaso nas teorias sobre a Natureza e 3) a Segunda lei da Termodinâmica”. Sem dúvida a aceitação da teoria da evolução relativa à posição do homem na natureza, que passa a ser um produto dela e não apenas o dominador. A descoberta do acaso possibilita o questionamento da imutabilidade e das próprias leis naturais, confrontando o determinismo mecânico. Porém,

as descobertas científicas estão inseridas em um mundo colonial, expansionista, no qual as potências ocidentais se consolidam e constroem uma nova ordem mundial e é no encontro com a geopolítica que os fatores históricos, econômicos e sociais também são encarados como processos naturais, sobrevivendo apenas os mais fortes: “concorrência e exploração parecem ser legitimadas pela natureza” (Kesselring, 1992, p.33).

O homem na contemporaneidade continua localizado fora da natureza, ao menos, há constantemente afirmações sobre a sua superioridade e a capacidade de controle, através da técnica e da ciência, a Natureza. Por isso, a oposição entre 1) sociedade e natureza; 2) sujeito e objeto e 3) o paradigma atomístico-individualista ainda encontram presença na sociedade contemporânea, pelo menos quando estamos falando da hierarquia instituída na geopolítica do conhecimento orientada para a ocupação e exploração da natureza, fazendo com que na prática a sociedade moderna entenda-se externa à Natureza.

Essa cosmovisão fragmentária, opositiva, dicotômica é fruto do processo que conjuga a produção do conhecimento à necessidade da hegemonia e colonização por parte do mundo Ocidental. Segundo Marimba Ani:

A concepção Européia da natureza, as consequências cosmológicas dessa concepção e o lugar que o ser humano tem nesta cosmologia são ingredientes significativos da mitoforma Européia [European mythoform]. (...) Os Europeus assumem um lugar muito especial para “si” no universo e, ao mesmo tempo, sentem-se “inseguros” nesse universo. Se há algo de “natural” neles, isso é oposto e está em conflito com o que é considerado a parte mais valiosa deles. Essa linha de pensamento (e deve-se levar em conta que este é um dos pressupostos mais profundos, mais conscientes — isto é, reflexivos — e inconscientes da crença européia) tem várias implicações culturais. Em primeiro lugar, o Europeu atribui à abstração a “prioridade do homem” no universo e, ao longo da história da civilização Europeia, tem havido a tendência de traduzir essa ideia concretamente na prioridade do “homem” Europeu no universo dos “homens” (humanos). Enquanto outras criaturas “não-rationais” existem para servir o “homem”, outros povos “menos racionais” existem para servir ao “homem” Europeu (e as mulheres, é claro, devem servi-los, já que elas são os menos racionais dos Europeus). Este tema nas suas formas mais flagrantes é pejorativamente referido no linguajar contemporâneo como pensamento “racista”, e caracterizado como uma aberração de mentes “ilógicas”, num esforço para separá-lo do melhor da tradição Européia. Mas, ao contrário, tal pensamento é “normal”, até mesmo compreensível e bastante “lógico”, se aceitarmos os dados do utamawazo Europeu (Ani, 1994, p. 96).

Em síntese, no que foi demonstrado aqui, é possível afirmar que a concepção Européia é aquela na qual os seres humanos estão em guerra consigo mesmo e com a natureza, buscando sempre se exteriorizar ao mesmo. Assim, concordamos com Marimba Ani, quando esta afirma que:

Este sentimento é ao mesmo tempo reflexivo e produtivo da “vontade-de-poder” [“will-to-power”] e do desejo de controlar a natureza e outras pessoas e o que é natural (emocional) em si. Eles não têm lugar em um relacionamento harmonioso com seu ambiente, uma vez que suas concepções não lhes permitem experimentar a paz que essa relação oferece. (Ani, 1994, p.96).

A sociedade está acima de tudo, o homem europeu está acima de tudo, por ser o mais racional dos seres. Essa faculdade racional confere, portanto, ao homem o poder e a independência sobre os outros seres, incluindo os humanos não-europeus, segundo Marimba Ani:

O culto ao racionalismo está tão profundamente enraizado nas concepções ontológicas e epistemológicas Européias que leva até a uma “ética racionalista”: Uma vez que as sensibilidades eram consideradas sujeitas à razão... a ética e a estética foram aceitas como sendo racionalistas. O que é surpreendente, afinal, não é que o Europeu considere o ser humano como sendo único e especial, pois cada categoria de seres no universo é única e especial. Mas antes, é a importância que ele atribui a essa singularidade que é tão distintamente diferente (Ani, 1994, p.97).

A exteriorização do homem à natureza permite a objetificação dessa, assegurando que a “vontade-de-poder” se realize a partir da sua exploração. Esse breve estudo do pensamento europeu demonstra o poder de suas concepções na conformação da crise ecológica atual, estando a separação entre sociedade e natureza a serviço do *utamaro* expansionista, conflituoso e dominador, mas não da sua verdade ou validade universal, como fora propagado. Se para os territórios afrobrasileiros e a cosmopercepção bantu - como será demonstrado nesta tese -, a natureza é experimentada subjetivamente, a *asili* europeia busca a ordem perfeita, racional, ordem que não encontra lugar para o natural, ou seja, para o irracional, sendo essa a personificação do pesadelo humano.

Dito isso e apesar disso, há uma tendência crescente de estudos que questionam a forma atual de relacionamento entre sociedade e natureza. Esses estudos se baseiam em diferentes abordagens teórico-metodológicas. Longe de querer apresentar a totalidade desses estudos, as linhas que se seguem trazem algumas contribuições importantes que questionam a modernidade, a base dicotômica do pensamento ocidental e, principalmente, o antagonismo entre sociedade e natureza. Farei isso, desde o enfoque da geografia ambiental brasileira.

1.3 O sol brilha: perspectivas em Geografia Ambiental

Os estudos localizados no interior da Geografia Ambiental apresentam múltiplas perspectivas e abordagens teórico-metodológicas, no entanto, concordam no sentido de ser a

Geografia Ambiental capaz de analisar a realidade ambiental a partir de uma visão integradora, propondo-se a superar ou fazer interagir os subcampos da Geografia popularmente conhecidos como Geografia Humana e Geografia Física.

Suertegaray e De Paula (2019) apontam que estes subcampos são consequências da compartimentação e fragmentação da Geografia moderna. Revelando compreensões dualísticas e dicotômicas que separam os estudos sobre a natureza (Geografia Física) e sobre a sociedade (Geografia Humana). A autora e o autor apontam ainda que apesar de haver uma abertura para a pluralidade, essa, “frequentemente, não rompe com a compartimentação, mas se apresenta como fragmentação” (Suertegaray; De Paula, 2019, p.81), pois “Na fragmentação (ruptura), além da separação/afastamento entre os campos, definidos no processo de compartimentação, restringe-se o diálogo no próprio campo com aqueles que seguem a mesma perspectiva” (Suertegaray; De Paula, 2019, p.81).

Dirce Maria Suertegaray e Cristiano Quaresma de Paula (2019) afirmam ainda que, como consequência dos processos de fragmentação e compartimentação, há o enfraquecimento do diálogo entre esses subcampos disciplinares, observando-se ainda no contexto brasileiro a resistência aos estudos que se propõem a se dar a partir de uma análise da totalidade.

Essa totalidade, no entanto, não deve ser compreendida como um todo abstrato, pois é estabelecida a partir de um horizonte de pesquisa concreto. Pode-se exemplificar com as pesquisas de Ab’Saber, que, a partir dos estudos da natureza, contribui com a compreensão da sociedade brasileira, inclusive destacando aspectos culturais (SUERTEGARAY, 2018a). Ou com as de Milton Santos, nas quais, em sua construção teórica sobre o espaço geográfico, argumenta sobre a relação entre sociedade e natureza, entre o meio natural e o meio técnico-científico-informacional (SANTOS, 2006). Esses dois autores abordavam a totalidade a partir de uma base: teoria, prática e práxis (Suertegaray; De Paula, 2019, p. 81-82).

A Geografia Ambiental tem tido alcance mundial a parte da Geografia anglo-saxônica, ganhando corpo a partir do final do século XX e início deste século. Há, no âmbito da geografia brasileira, a fundação de uma Rede de Pesquisadores em Geografia (Sócio) Ambiental, rede a qual deu origem ao periódico “Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política”, na qual os textos dos pesquisadores vinculados à Rede, mas não apenas esses, são publicados. A importância crescente dos estudos que questionam a dicotomia sociedade-natureza dá a tônica ao surgimento e consolidação da Geografia Ambiental.

Segundo Marcelo Lopes de Souza:

A Geografia Ambiental não deveria ser encarada como um ramo da Geografia. Podemos, se quisermos, chamá-la de um subcampo, em um sentido muito flexível de

“campo”, apenas para lhe conferir ou reconhecer uma especificidade; mas seria inadequado e contraproducente tratá-la, a rigor, como uma subdisciplina, com um território próprio e bem demarcado. Ela é, antes, um enfoque: uma maneira de olhar o mundo e a atividade profissional ou, mais particularmente, uma maneira de construir os objetos de conhecimento e formular os problemas científicos, tendo como pano de fundo determinados valores éticos e convicções político-filosóficas. (Souza, 2019, p. 19-20).

Segundo SOUZA (2019), com a constante especialização e fragmentação da Geografia, que cada vez mais deixavam de lado a “ambição de promover uma síntese entre o saber sobre a natureza e o saber sobre a sociedade” (Souza, 2019, p.20), houve o comprometimento da “compreensão e do estudo da Terra como morada humana” (Souza, 2019, p.20). No entanto, Marcelo Lopes de Souza afirma que a Geografia Ambiental não pretende “substituir os conteúdos particulares e especializados associados à ‘Geografia Física’ e à ‘Geografia Humana’, mas sim um intento, bem mais modesto e realista, de promover a valorização de problemas e questões em que o diálogo de saberes vinculados ao conhecimento da Terra como morada humana dá o tom” (Souza, 2019, p.21). Para esse autor: “Ela é uma tentativa dos geógrafos de formação de ajustarem contas com seu passado e reinventarem seu futuro profissional” (Souza, 2018, p.294).

Além da Geografia é notado nos estudos de Geografia Ambiental o diálogo com outros campos, como a Economia Ecológica, a História Ambiental e a Ecologia Política. Sobre a forte inspiração de Bruno Latour (ver p. ex. Latour, 1994) e Enrique Leff (ver p. ex. Leff, 2012), a Geografia Ambiental opera a partir da construção do conhecimento que privilegia os híbridos e o diálogo de saberes vernaculares, produzidos fora dos circuitos da academia. Para Souza, não basta a Geografia Ambiental se apresentar como um “conjunto interseção” (Souza, 2018, p. 296) entre a Geografia Física e a Geografia Humana, pois pode ter o mesmo destino do projeto clássico. Segundo o autor, é necessário que os marcos epistemológicos, teóricos-conceituais e metodológicos sejam reconfigurados, propondo a substituição do pensamento dualista-dicotômico pela bipolarização epistemológica:

Conforme já insisti em trabalho anterior, é necessário substituir o pensamento dualista (ou dicotômico) pela aposta na *bipolarização epistemológica*. Com efeito, bipolarização não é dualismo e nem endossa uma dicotomia: assim como privilegiar (não por hierarquia epistemológica, mas sim por preferência individual e aptidão) o polo do conhecimento sobre a sociedade, na trajetória de cada indivíduo, não impede que se valorize ativamente a dimensão biofísica do mundo (os fatores, dinâmicas e processos geoecológicos), da mesma forma privilegiar (idem) o polo do conhecimento sobre a natureza não elimina a necessidade de se “historicizar” a visão que se tem da natureza e se relativizar o alcance e até mesmo a “pureza” dos processos naturogênicos! (Souza, 2018, p. 296).

Apesar de se contrapor a dicotomia, Marcelo Lopes de Souza afirma ainda a existência de uma polarização na qual a sociedade e natureza podem não ser completamente antípodas, mas se apresentam em locais diferentes. Essa separação em pólos ainda reforça a possibilidade de existência de uma natureza separada da sociedade, se não na realidade, do ponto de vista da produção do pensamento. Essa compreensão polarizada é perceptível na própria definição inicial trazida de ambiente: “De modo simplificado podemos, inicialmente, caracterizar o ambiente, de um ponto de vista interessado na sociedade e nos problemas sociais, como o contexto social e natural (“sócio-natural”) em que vivem os seres humanos.” (Souza, 2020, p.21). Para o autor, a expressão “sócio-natural” tem a capacidade de captar o entrelaçamento, apesar das diferenciações, entre naturogênese e antropogênese, tornando “os limites entre produto social e natureza não humana se vão tornando, principalmente em uma escala macro, mas também em uma escala micro, cada vez mais borrados e fluidos” (Souza, 2020, p. 22-23).

Para reforçar a aposta na bipolarização epistemológica, Marcelo Lopes de Souza, afirma ainda que o objeto da Geografia Ambiental precisa ser construído a partir da mestiçagem epistemológica.

Construir o objeto com base em uma “mestiçagem epistemológica” (SOUZA, 2016a, p. 36) é condição sine qua non para que possamos tratar e contemplar adequadamente os vários componentes de problemáticas intuitivamente complexas e integradoras como, por exemplo, a mudança climática global e seus impactos sócio-espaciais, a produção social de desastres ambientais, e assim sucessivamente. (Souza, 2020, p.20).

Em outras palavras:

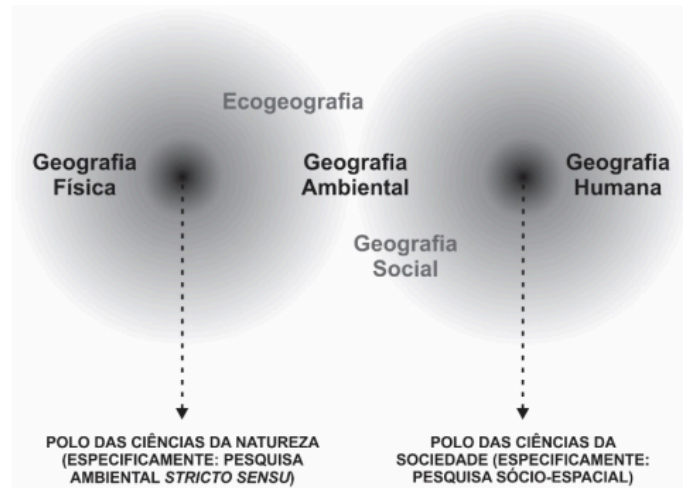
A Geografia Ambiental, portanto, é, antes de mais nada, uma perspectiva: aquela que valoriza [a] proposição de temas e problemas “híbridos” no sentido acima delineado, que chamei alhures de “mestiçagem epistemológica”. (Souza, 2016, p. 36-37/44/46). Essa “mestiçagem epistemológica”, antigamente uma prerrogativa que a Geografia reclamava para si em caráter exclusivo e abrangente, sob a roupagem da fórmula “ciência-ponte” e congêneres, deve ser encarada por nós de um modo diverso, ao mesmo tempo menos e mais ambicioso. (Souza, 2018, p. 297- 298).

Como já foi dito, a proposta de Souza vai no sentido de construir a Geografia Ambiental e o próprio Ambiente como um híbrido, conforme mostra a Figura 1. Porém, Souza parece se esquecer que o seu principal interlocutor, Bruno Latour, ao se referir aos híbridos afirma serem esses o resultado de um problema das ciências modernas que, a partir

da fragmentação, criam híbridos e não processos holísticos. Ou seja, para Latour, o híbrido não é uma saída, mas um problema ocasionado pela fragmentação do pensamento Ocidental.

Figura 1 - Transposição de figura sobre o lugar da Geografia Ambiental de Marcelo Lopes de Souza

Figura 4 – O “lugar” da Geografia Ambiental: um projeto em construção



Fonte: Souza, 2018, p.299

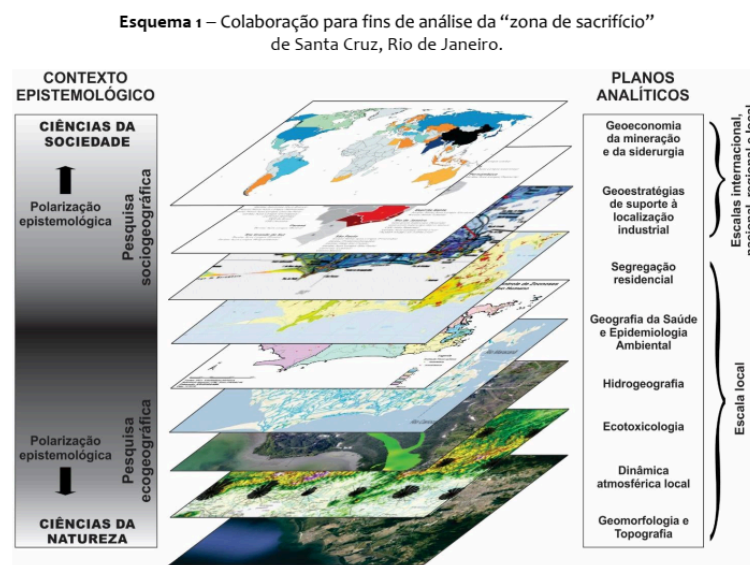
Em Souza (2020), há uma proposta de estudos articulando a bipolarização epistemológica e a mestiçagem epistemológica, o caso em questão diz respeito à contaminação ambiental de um espaço segregado, causada pela implantação da siderúrgica ThyssenKrupp Companhia Siderúrgica do Atlântico/TKCSA no bairro de Santa Cruz, na cidade do Rio de Janeiro (Souza, 2020, p. 40). A partir do léxico próprio aos estudos sobre injustiça ambiental, Souza caracteriza esse bairro como uma zona de sacrifício “em que se mesclam ameaças de desterritorialização e o desrespeito para com a dignidade das pessoas e seus lugares” (Souza, 2020, p.43).

É aí que entram os estudos em Geografia Ambiental, que ao relacionar estudos distintos, podem gerar um processo de transformação nas condições de contaminação encontradas ali.

(...) é precisamente ao reunir dados e informações convincentes sobre a contaminação ambiental e seus riscos para a saúde e o bem-estar humanos (e também para outros seres vivos e ecossistemas inteiros) que se mostra mais provável o êxito de uma denúncia ou de um protesto. Da solidariedade entre contribuições distintas, porém mutuamente complementares, correspondentes a diversos aspectos ou instâncias das pesquisas de tipo sociogeográfico e ecogeográfico, nasce uma sinergia científico-intelectual de valor inestimável (Souza, 2020, p.43).

Para esta complementaridade nos estudos, o autor propõe um esquema (gráfico 1), buscando “retratar, mais especificamente, o tipo de colaboração requerido pelo caso de Santa Cruz, possui, como decerto não escaparia ao leitor, um alcance propriamente epistemológico muito geral (não à toa, a coluna “contexto epistemológico” se repetirá nos dois esquemas seguintes)” (Souza, 2020, p.43).

Gráfico 1 - Transposição de esquema de Marcelo Lopes de Souza



Fonte: Souza, 2020.

Concordamos com Souza que o estudo da contaminação não como uma parte, mas como uma totalidade é fundamental e de grande auxílio para os sujeitos envolvidos no processo em questão, mas apesar dos avanços que sua conceituação de ambiente e as tentativas teórico-metodológicas e epistemológicas apresentam, ainda há a presença da tradição ocidental seja ela transmitida na outrora dicotomia entre sociedade e natureza, seja na polarização desses elementos de análise. O gráfico acima demonstra essa compreensível fragilidade, principalmente se você é herdeiro de uma tradição ocidental do pensamento, pois ao colocar as dinâmicas em camadas, tal qual as camadas do software de geoprocessamento, há a percepção de que os fenômenos acontecem a partir de uma ordem, ou de sobreposições estruturalmente organizadas, quando na verdade não são.

Esse esquema está longe, inclusive, da teoria do ator-rede de Latour, Law e Callom que já dá passos consideráveis quando se constata que os objetos não são organizados

estruturalmente, mas sim a partir de ideia de rede. É distante também das compreensões de Tim Ingold. Este autor realiza um estudo desafiando a noção de objeto, propondo a “retomada da noção de coisa, porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente” (Ingold, 2012, p. 25). Para Ingold, “o mundo em que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas” (Ingold, 2012, p.27), há uma redução das coisas a objetos e por esse movimento, a uma retirada “dos processos vitais” (Ingold, 2012, p.27). Dentre tantas questões trazidas por Ingold, acredito que sua contribuição mais importante para a Geografia Ambiental, seja sua reflexão sobre os objetos e as coisas, principalmente a partir do entendimento de fluidez, retirando de cena o estruturalismo tão presente ainda nas nossas formulações.

Outra autora importante para a consolidação da Geografia Ambiental é Dirce Maria Antunes Suertegaray. Em artigo citado no início desta seção, Suertegaray e De Paula, inspirados em Suertegaray (2017), afirmam que é necessário religar a Geografia. Ao contrário de Marcelo Lopes de Souza, que tem tradição de pesquisa nos estudos sobre sociedade, Dirce Maria Antunes Suertegaray parte dos estudos de natureza “para apontar que essa Geografia, a partir da compreensão da totalidade não se constitui por meio de uma receita pré-determinada, mas resulta da capacidade dos pesquisadores, a partir da base teórica e empírica, de ampliar o diálogo.” (Suertegaray e De Paula, 2019, p.82). Na dobrada realizada com Cristiano Quaresma de Paula, fica perceptível a importância dos conflitos territoriais, notadamente aqueles que envolvem os povos ribeirinhos na construção da proposição sobre a questão ambiental.

Suertegaray e De Paula (2019) retomam categorias presentes nos clássicos da geografia, na tentativa de ressignificá-los para o momento presente, são elas: localização, diferenciação, distribuição e conexão. Para ambos:

Desta forma, a localização interessa, tanto para discutir o local na sua dimensão espacial quanto o “lugar” de fala dos sujeitos e dos pesquisadores, bem como para tratar das multiescalas da análise. Ao tratar a diferenciação, frisa-se a importância das pluralidades, das diferenças manifestadas na sociedade, mas que dialogam e, inclusive, integram argumentos de classe, frente às tensões decorrentes do capitalismo. A distribuição, na sua dimensão espacial, expõe a diferença do acesso à riqueza gerada às custas da exploração dos sujeitos, dos territórios e da degradação do ambiente. A conexão, enquanto promove processos teórico-metodológicos, permite “tecer junto” as diferentes dimensões que compõem a Geografia na busca da totalidade, por meio do diálogo entre propostas conceituais, ampliando os saberes dos sujeitos sociais (Suertegaray e De Paula, 2019, p. 83).

Destaca-se aqui que a análise apresentada é construída a partir do papel dos sujeitos da análise, retirando das relações de pesquisa estabelecidas as categorias apropriadas. Sob

inspiração - tal qual Marcelo Lopes de Souza - de Bruno Latour, afirmam que essas categorias não visam a promoção de algo novo, mas contribuem para “sanar, pelo menos em parte, a dívida que a Geografia moderna tem para com os sujeitos tornados invisíveis pela pesquisa geográfica” (Suertegaray e De Paula, 2019, p. 83). Assim o “com quem pesquisar” torna-se relevante para as pesquisas que se pretendem interagir e que são comprometidas com o contexto social, fornecendo compreensões as quais possam servir às necessidades destes sujeitos e das organizações sociais.

A proposta da autora e do autor é que os limites das análises construídos por diversos processos ao longo do tempo-espço devem ser enfrentados, no intuito de compreender e promover a “dialética entre as dinâmicas naturais e sociais” (Suertegaray e De Paula, 2019, p. 85).

Em outros textos Suertegaray (2013; 2014) apresenta seu conceito de natureza, iniciando com a afirmação:

A natureza é, no nosso entendimento, tudo aquilo que é produzido/organizado/reorganizado sem a intencionalidade humana, inclusive no próprio homem (sua dimensão biológica). São as coisas que compõem a superfície da Terra e seu invólucro próximo e, mesmo, o distante. É a interação destas coisas no espaço-tempo. Diferencia-se dos objetos, posto que estes são construídos com intencionalidade (Santos, 1997), por meio de projetos, de difusão de ideias, de ideologias. Entretanto, a natureza, conforme percebida, é concebida como conceito. Sendo um conceito, nos remete a uma construção social-cultural (Suertegaray, 2013, p. 20-21).

Esse conceito, ao tempo que tenta estabelecer conexões entre sociedade e natureza, estabelece ainda uma ruptura entre essas. A autora afirma que é necessário que, enquanto geógrafas (os), a nossa análise seja diferente da produzida pela Ecologia. Para ela, o conceito de natureza é uma construção social/cultural que apresenta temporalidades, concluindo então que há “uma articulação fundante entre sociedade, cultura e natureza”. Sociedades produzem culturas, as representam, as praticam” (Suertegaray, 2014, p.4) Da forma como é apresentado pela sociedade ocidental, a natureza é externa ao homem (Suertegaray, 2014), ao mesmo tempo que se entende que se a natureza: “constituída do mundo abiótico e biótico, por vezes excluindo o homem, por vezes incluindo-o como ser biológico” (Suertegaray, 2014, p. 4). No entanto, a autora afirma a existência de múltiplos conceitos sobre natureza, em suas palavras: “O que essas apropriações nos revelam? O que os campos em conflito revelam? Diferentes formas de conceber a natureza, epistemes, ideologias, modos de fazer que se revelam no ser (social)” (Suertegaray, 2013, p.24).

Para Dirce Maria Suertegaray, as questões ambientais se apresentam prioritariamente como questões territoriais, acionando para isso um conceito de ambiente no qual estão implicadas múltiplas instâncias: a cultura, a natureza, a economia e a política. A partir da análise de alguns conflitos ambientais-territoriais a autora conclui que “os conflitos ambientais–territoriais são sobretudo conflitos políticos” (Suertegaray, 2014, p.6). Aqui, os conflitos e disputas territoriais ou dos recursos ambientais, estão relacionados à concepção de natureza e, conseqüentemente, à atribuição que os sujeitos envolvidos nos conflitos dão a esses recursos.

Nos conflitos brevemente apresentados no início deste capítulo, percebe-se justamente concepções antípodas sobre a natureza. Se os territórios pesqueiros e quilombolas são utilizados pelos habitantes para a manutenção da vida, esses são alvo de cobiça para finalidades econômicas por sujeitos externos, grandes interlocutores da tradição ocidental no que diz respeito ao conceito de natureza. Concordamos com Suertegaray, como esta afirma:

Contraditoriamente, a mesma cultura que produziu a concepção de natureza externalizada ao homem (no caso a cultura ocidental) não vê a humanidade em seu conjunto da mesma forma. Ao promover etnocídio concebe no seu ideário os homens e mulheres de outras culturas como naturalizados e, externos ao seu mundo, podendo assim, via o poder que deriva da economia em grande escala, expropriá-los ou mesmo exterminá-los (Suertegaray, 2014, p.6-7).

Em uma comunidade de pesca artesanal, como no Quilombo Conceição, quando há a destruição da natureza e a expropriação de porções do seu território há também a desterritorialização dos pescadores e pescadoras artesanais. Assim, concordamos com Suertegaray quando esta afirma que o ecocídio é de certa forma um etnocídio (Suertegaray, 2013).

As críticas de Dirce Maria Suertegaray ao conceito de natureza quando aplicado ao contexto geográfico gira em torno do entendimento que:

A geografia aprendida, ensinada e praticada parte de um conceito de natureza único, o conceito hegemônico e fundante da cultura ocidental: a natureza como um outro, externo à sociedade. O debate atual sobre esta visão externalizada está tencionando, epistemologicamente, o conhecimento geográfico. De que natureza falam os geógrafos? É preciso pensar. A fala revela a intencionalidade; a fala e o fazer revelam o método. Não há um único método. Estes constituem, também, indicações de cada um no mundo: eu no mundo, nós no mundo (Suertegaray, 2013, p. 28-29)

Por isso, ao final dos textos supracitados, Suertegaray (2013; 2014) chega, através de Bruno Latour, a “concepção de natureza como a de naturezas-culturas” (Suertegaray, 2013, p.31). Ainda segundo a autora:

Não foi por outra razão que Latour (1994), ao se referir às duas constituições que fundamentam o campo científico desde a modernidade, considerou que natureza e sociedade não podiam ser tidas como objetos distintos, mas, antes de tudo, como frutos de uma mesma produção – uma produção de naturezas, de coletivos ou, ainda, de naturezas-culturas (Suertegaray, 2013, p.30).

Essa síntese apresentada pela autora reforça o seu entendimento que a essência do ecocídio só será compreendida ao:

(...) considerarmos que o espaço geográfico se forja pelo imbricado conflito entre instâncias sociais, econômicas, políticas e culturais, que se manifestam no espaço como disputas por mais natureza – de um lado, como valor de troca (pelo capital), e, de outro, como valor de uso (pelas sociedades e modos de vida originais e originários dos lugares/territórios) (Suertegaray, 2013, p.31).

A autora propõe ainda o conceito de metabolismo como um:

(...) conceito unificador do homem com a natureza, ao mesmo tempo, se constitui, pelo seu rompimento, o processo que separa o homem da natureza, gradativamente, no decorrer da história. Este movimento nos parece ainda visível, certamente, na sociedade contemporânea, manifesto na valoração da natureza, enquanto valor de uso e valor de troca tensionada pelas formas atuais de apropriação de territórios e recursos, capital e trabalho, acumulação/consumismo e sobrevivência (Suertegaray, 2014, p. 13).

Os escritos de Dirce Maria Suertegaray ao propor reflexões, conceitos e conexões para a relação sociedade e natureza se constitui, no fluxo de pesquisadoras(es) que são como afluentes para os estudos em Geografia Ambiental. Por último, mas não menos importante, apresento um outro pesquisador que tem se debruçado sobre o conceito de natureza e questionado a sua naturalização (se me permitem o trocadilho) a partir do pensamento ocidental, o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves.

Carlos Walter Porto-Gonçalves tem uma grande importância nos estudos sobre a natureza. Uma de suas maiores contribuições é a afirmação de que o conceito de natureza é uma construção e portanto, não natural, conforme apresentado na seção anterior. O autor propõe o abandono do termo meio ambiente a partir do entendimento sobre a necessidade de tratarmos o ambiental de forma integral e não partes dele. O autor em questão se apoia nas abordagens de Leff, que nos diz:

Na percepção desta crise ecológica foi sendo configurado um conceito de ambiente como uma nova visão do desenvolvimento humano, que reintegra os valores e potenciais da natureza, as externalidades sociais, os saberes subjugados e a complexidade do mundo negados pela racionalidade mecanicista, simplificadora, unidimensional e fragmentadora que conduziu o processo de modernização. O ambiente emerge como um saber reintegrador da diversidade, de novos valores éticos e estéticos e dos potenciais sinérgicos gerados pela articulação de processos ecológicos, tecnológicos e culturais (Leff, 2012, p.17).

Ao realizar a sua investigação, o autor traz o desafio ambiental como representando questões que começaram a ser debatidas com mais ênfase após os anos 1960, tais como a perda de biodiversidade, a poluição industrial das águas, da terra e do ar, o desmatamento, o buraco na camada de ozônio, a problemática do lixo urbano e tóxico. Até esse momento, sob o ideário do fordismo, a natureza era tida como uma fonte inesgotável de recursos (Porto-Gonçalves, 2013), assim:

(...) a degradação ambiental se manifesta como sintoma de uma crise de civilização, marcado pelo modelo de modernidade regido pelo predomínio do desenvolvimento da razão tecnológica sobre a organização da natureza. A questão ambiental problematiza as próprias bases da produção; aponta para a desconstrução do paradigma econômico da modernidade e para a construção de futuros possíveis, fundados nos limites das leis da natureza, nos potenciais ecológicos, na produção de sentidos sociais e na criatividade humana (Leff, 2012, p. 17).

Para Porto-Gonçalves (2006), a dicotomia entre a sociedade e a natureza é novamente questionada, principalmente quando ocorrem fenômenos que ameaçam as condições da vida de diversas espécies sobre a Terra. Segundo ele “a questão ambiental parece exigir um novo paradigma onde natureza e cultura não caiam uma fora da outra” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 82), ou como afirma em outro texto:

(...) o desafio ambiental com que nos defrontamos é, ele mesmo, efeito de nossas contraditórias e assimétricas ações anteriores. Assim, a natureza não está de um lado e a sociedade de outro, como até aqui nos habituamos a pensar (e agir) (Porto-Gonçalves, 2012, p. 114).

A afirmação de que o homem é um animal social, ou até mesmo a afirmação deste como *homo faber* são frágeis, principalmente com os estudos recentes da biologia moderna. Entender isso é afirmar um reducionismo do homem ao reino animal? Para Porto-Gonçalves:

Não, simplesmente colocamos em outras bases a especificidade do homem. A cultura humana não sai da natureza, ao contrário, é uma das suas qualidades. O homem, por natureza, produz cultura. E o faz desenvolvendo-se a partir de um patamar já alcançado pelos primatas, pelos hominídeos até chegar ao *homo sapiens*.

Há, portanto, continuidade e descontinuidade no processo de constituição do homem (Porto-Gonçalves, 2006, p.83)

Esse processo de constituição do homem (e da mulher) pressupõe a continuidade e a descontinuidade, conforme nos informa Porto-Gonçalves. Sendo assim, não podemos analisar a relação sociedade e natureza a partir da lógica cartesiana e, sem dúvida, colocar a separação do homem à natureza a partir da ideia do sujeito que pensa ou das capacidades de construir determinadas coisas é trabalhar a partir da lógica cartesiana e o desafio ambiental nos convoca a pensarmos em soluções para a crise experimentada atualmente. A partir da inspiração de Serge Moscovici, o autor nos convida a refletir:

Entre a cabeça que pensa e o mundo que está à nossa frente existe o corpo que é o que cada um de nós tem para estar no mundo. E o corpo não admite a separação entre o homem e a natureza: ele comporta os dois indissociavelmente. E esse corpo é, como vimos, não só descendente fisiológico dos primatas mas desdobrou, sob novas formas, a socialidade que neles já estava presente (Porto-Gonçalves, 2006, p. 92).

A tese defendida em seu livro (Des)caminhos do meio ambiente afirma que, ao mesmo tempo em que toda sociedade institui suas relações sociais, ela cria o seu conceito de natureza. Assim, ao romper com a tradição ocidental que pretende a construção antípoda entre sociedade e natureza, o autor demonstra “(...) como natureza e cultura se condicionam reciprocamente, o que pressupõe não assimilar uma coisa a outra, mas procurar entender que o homem, por natureza, produz cultura” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 125).

Para Carlos Walter Porto-Gonçalves, a ideia produzida pelo Ocidente - tal qual já discorremos - serve para que, ao estar apartada da natureza, a sociedade possa e deva controlá-la. O desafio ambiental traz consigo a problematização da ideia de progresso, encarado como sinônimo de dominação da natureza: “à ideia de dominação da natureza do mundo moderno-colonial, o ambientalismo coloca-nos diante da questão de que há limites para a dominação da natureza” (Porto-Gonçalves, 2013, p.61). Em sua versão contemporânea, o progresso nos é apresentado como desenvolvimento. O desenvolvimento é entendido sob o prisma da sociedade moderno-colonial como inquestionável, transformado no horizonte a ser perseguido pelos povos ao redor do mundo. Refletindo sobre a ideia de desenvolvimento, Porto-Gonçalves diz:

A ideia de *desenvolvimento* sintetiza melhor que qualquer outra o projeto civilizatório que, tanto pela via liberal e capitalista como pela via social-democrata e socialista, a Europa Ocidental acreditou poder universalizar-se. *Desenvolvimento* é o nome-síntese da ideia de *dominação da natureza* (Porto-Gonçalves, 2013, p.62).

Alternativas de desenvolvimento têm sido construídas, tais quais a ideia de desenvolvimento sustentável. Com a adjetivação sustentável aparentemente a ideia de desenvolvimento é questionada, ou ao menos, flexibilizada, porém, ao olharmos mais de perto, a adjetivação “sustentável” ao desenvolvimento nos coloca sempre na corrida para que sejamos desenvolvidos, ou que os países busquem o desenvolvimento, porém, o combinem com práticas sustentáveis. Assim, o desenvolvimento não é questionado, mas sim tido como algo com o qual não temos escolha. Segundo Subhabrata Bobby Banerjee:

Defendo também que o Desenvolvimento Sustentável, ao invés de representar a quebra de um paradigma teórico, é subsumido sob o paradigma economicista dominante. Ele se baseia também num sistema único de conhecimento e, a despeito de afirmar que aceita a pluralidade, há um perigo de marginalização ou de cooptação dos conhecimentos tradicionais à revelia das comunidades que dependem da terra para a sua sobrevivência (Banerjee, 2006, p. 77).

Ao tentar controlar a natureza, o homem o faz a partir da subjugação. São nítidos os casos de destruição em massa de florestas por madeiras legais ou ilegais, destruição de morros e serras para implantação de empreendimento minerário ou de energia eólica, bem como as diversas contaminações do solo, do ar e da água por poluentes e pela extração de minérios, petróleo, gás. Essas são algumas das formas de extrair os recursos da natureza. Ao fazer isso, determinada porção da sociedade subjuga outra porção, a porção composta por seres humanos que são “socialmente vistos como seres da natureza” (Porto-Gonçalves, 2006, p.135). Renato Emerson dos Santos, em conferência transmitida pela Empresa Brasileira de Comunicação (EBC), traz como essa lógica linear que sustenta a ideia de desenvolvimento e mais ainda, que sustenta a ideia racista de que há povos mais ou menos avançados é presente e acaba compondo o imaginário social nos mais diversos espaços, com destaque aqui para a escola:

Um dos conceitos que se trabalha é o conceito de paisagem. É um dos primeiros conceitos a serem trabalhados no ensino de geografia. E o conceito de paisagem ele é hegemonicamente trabalhado como? Através de uma polarização analítica entre a ideia de uma paisagem natural e uma paisagem humanizada, a paisagem transformada (...) pela sociedade. Essa polarização em vários livros didáticos, ela é trabalhada através dos artifícios das imagens, das figuras. Sempre começa lá, de maneira evolutiva: da paisagem natural à paisagem humanizada. Sempre começa com uma paisagem que só tem a natureza (...) sem seres humanos, depois aparece uma paisagem igual a primeira, mas com os seres humanos, normalmente um homem e uma mulher também, com um pedaço de madeira na mão, e vai até a

paisagem mais humanizada, normalmente de uma cidade, com uma indústria, com um prédio e um homem de terno e gravata. Esse conceito (a paisagem) é um instrumento de leitura da realidade, ele nos oferece uma maneira de ver os fatos, ele nos ajuda a enxergar a realidade. (...) Isso que está se chamando de paisagem, essa polarização, ela informa nossa leitura sobre o mundo, sobre a realidade. O estudante aprende isso no 6º ano e quando ele vai para os 8º e 9º ano, ele vai aprender sobre a Europa e sobre África. Quais paisagens que tem presentes nos livros de Geografia da África? Sempre a figura de um homem, trajada com uma roupa culturalmente diferente da nossa, com um pau na mão, com uma savana atrás e de preferência com uma zebra, uma girafa, um leão. É a imagem da paisagem natural e o homem primitivo, essa é a projeção da ideia do mundo de África, e evidentemente, isso sustenta a construção da nossa identidade, não só da forma como nós nos vemos, mas como os outros nos veem, afrodescendentes (Santos, 2012).

Para Carlos Walter Porto-Gonçalves, “O desafio ambiental continua a nos convidar para a busca de alternativas ao desenvolvimento e não de desenvolvimento” (Porto-Gonçalves, 2013, p. 66). A influência de Carlos Walter Porto-Gonçalves é percebida nos estudos de muitos geógrafos, estudos esses considerados como expoentes no que diz respeito ao questionamento da relação ocidental entre sociedade e natureza.

A partir do que foi dito neste capítulo, desde a criação do conceito de natureza até os dias presentes, muitas águas rolaram. É no encontro dessas águas que nos ancoramos para adentrarmos na cosmopercepção bantu da natureza como forma de enfrentar a crise ambiental na qual os modos de pensar e de agir afro-brasileiros sejam relevantes para pensarmos em soluções ao modelo de desenvolvimento atual, assim:

É preciso, pois desenvolver um outro modo de pensar e de agir que incorpore uma outra relação com a natureza-mulher; a natureza-negro; a natureza-índio; a natureza-criança; a natureza-adolescente; a natureza-velho; a natureza-homossexual; a natureza-operário; a natureza-camponês, enfim, com a natureza-natureza, sobretudo, com a natureza-homem, que sabemos é independente-dependente do seu ecossistema. Em suma, é de uma outra cultura que falamos, partindo, é claro, da situação histórico-concreta em que vivemos, com seu conceito de natureza instituída e instituinte. Eis a questão maior que os movimentos ecológicos apontam ainda que de maneira diferenciada: como abordar as diferenças da natureza sem transformá-las em hierarquias? Assim, trata-se de um outro projeto de sociedade; de um outro sentido para o viver; de uma outra cultura que subordine às técnicas aos seus fins e não fique subordinada a elas. Afinal, um outro modo de vida exige um outro modo de produzi-la (Porto-Gonçalves, 2006, p, 135).

No próximo capítulo mergulharemos na cosmopercepção bantu de natureza, esperamos que sejam linhas agradáveis e de descobertas de uma forma de ser, viver, criar e agir no mundo que nos possibilite pensar futuros.

2 COSMOPERCEÇÃO BANTU DE NATUREZA

Pensar futuros, pensar possibilidades de coexistência entre os diversos seres existentes é a força vital deste capítulo. E é na encruzilhada que me encontro. Uma encruzilhada epistemológica na qual os povos gritam os problemas enfrentados no contexto da crise ambiental atual, mas é também aos gritos que ecoam as canções que pretendem nos curar dessa situação. A encruzilhada é um lugar de força, de poder. É nela que a possibilidade de comunicação para a resolução de conflitos se encontra. A encruzilhada é o território onde se cruzam ruas, estradas e caminhos. É nesse cruzamento dos estudos sobre a natureza que eu busco a cosmopercepção bantu-africana, não como algo estanque, mas como uma ontologia e uma epistemologia viva, que me acompanha nesse movimento de ser-sendo bantu-africana na Bahia.

Não por acaso, este capítulo inicia com a presença inspiradora que advém de *Mpambu Nzila*, *Nkisi* do povo Bakongo. *Nzila* é o grande comunicador, senhor da encruzilhada por ser também o senhor dos caminhos. Esse *Nkisi*, associado a *Èsù* (Exu) do povo Yorubá:

(...) versa sobre os princípios da mobilidade, da transformação, das imprevisibilidades, trocas, linguagens, comunicações e toda a força de ato criativo. Nas máximas que trançam as esteiras dos saberes de terreiro, entre inúmeras formas, ele é reivindicado como o dínamo do universo, o linguista e tradutor do sistema mundo. Para muitos, é o signo que representa o inacabamento. Esse caráter é parte de seus atributos e lhe confere a condição de senhor de todas as possibilidades (Rufino, 2019, p.74).

Nzila, através de sua conduta moral, caminha nos levando além dos limites da racionalidade moderna apresentada no capítulo anterior. Ele é o princípio cosmológico que nos possibilita tecer e trançar esteiras para confluir com os povos africanos e indígenas presentes no Brasil. Antonio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, afirma:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas (Santos, 2015, p.89).

A confluência nesse texto explica o encontro espírito-territorial dos diversos povos africanos com os povos indígenas no Brasil. Bispo afirma ainda que além da confluência realizada pelas práticas territoriais entre os africanos e indígenas foi possível também a estes transfluir com os nossos parentes perdidos e encontrados no continente africano, mais especificamente com os parentes oriundos do tronco etno-linguístico bantu.

Nego Bispo (2015) nos diz que a transfluência ocorre por maneiras diversas, ele utiliza a metáfora do ciclo da água para dizer que de uma forma ou de outra, nos conectamos a nossa ancestralidade africana.²⁵

*Simbenganga Nganga ió / Nganga Elekwe, Mpambu Nzilê / Simbenganga Nganga ió / Nganga Elekwe, Mpambu Nzilê!*²⁶

2.1 Os bantu no território africano

*Nzila está em terra! Seu povo está em festa! Kiuá, Mpambu Nzila! Pembedê!*²⁷

O escravismo brasileiro teve forte sustentação dos povos oriundos do Sul do Saara, com destaque para os povos bantu. Sustentação aqui no sentido de que um dos maiores contingentes de africanos submetidos à escravização se deu a partir do sequestro, da captura e do transporte forçado destes para o continente americano. Nei Lopes afirma que:

O escravismo brasileiro foi eminentemente bantu, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na língua, na farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistência aqui desenvolvidas, como nos casos exemplares dos quilombos e das irmandades católicas. Mas a historiografia anterior à década de 1970, de um modo geral, procurou negar essa hegemonia. E, a nosso juízo, o fez com um objetivo definido: o de negar a importância à regra, à maioria, mistificando positivamente, de certa forma, apenas a exceção. Daí o “negro tu”, sempre submisso e imbecilizado, contraposto ao “malê” ou “mina”, generalizadamente mostrado como rebelde, altivo e letrado (Lopes, 2011, p.9).

A negação da importância do segmento bantu repercutiu na formação do imaginário nacional como menos importante ou inferior. Nei Lopes (2011) cita alguns autores que perpetuaram essa visão nos campos acadêmicos, culturais, políticos e econômicos da sociedade brasileira, com destaque para Nina Rodrigues, Silvio Romero, Afrânio Peixoto, Oliveira Vianna, Braz Amaral, entre outros. Lopes (2011) destaca ainda que foi Artur Ramos o responsável por estudar “a importância dos bantus para a cultura brasileira” (Lopes, 2011, p.95).

²⁵ Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=XZhhs98SVxc>

²⁶ Cantiga cantada nos candomblés de Angola convidando o grande feiticeiro e senhor dos caminhos para entrar na gira, na roda de candomblé Angola.

²⁷ Viva o Senhor dos Caminhos! Nós te saudamos!

Neste capítulo, os bantus serão entendidos não enquanto povo, etnia ou grupo étnico, mas sim como povos falantes de cerca de quinhentas línguas que têm uma origem em comum; estabeleceram sociedades na maior parte da África Subsaariana, habitando, portanto, ambientes diversos em todo o continente africano. Segundo Nei Lopes:

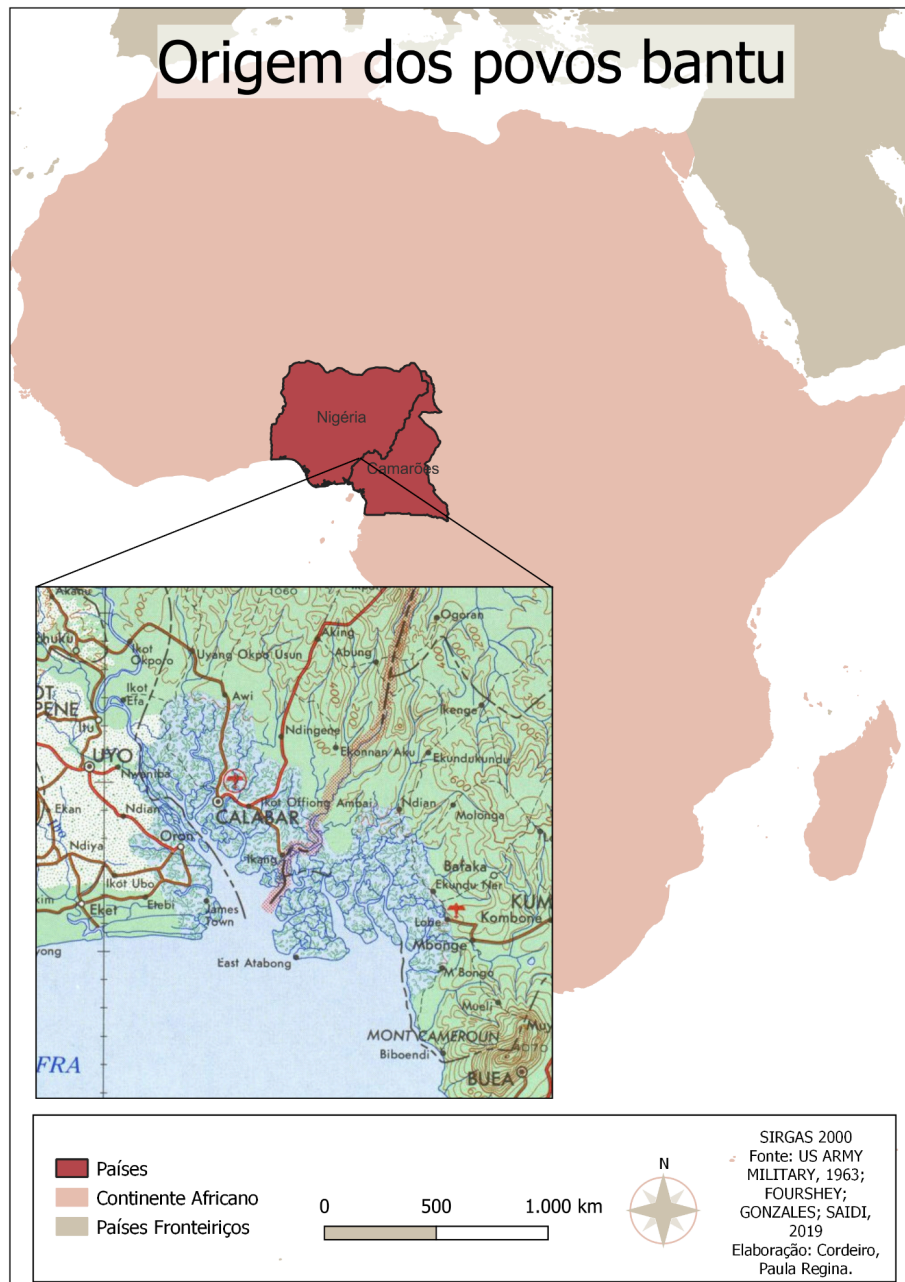
O nome genérico *bantu* foi dado por W.H. Bleek em 1860 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou (BALANDIER, 1968, p.64). Analisando essas línguas, Bleek chegou à conclusão que a palavra muNTU existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiram em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, baNTU é o plural de muNTU (...) (Lopes, 2011, p.96).

O que conhecemos hoje como bantu, portanto, não pode ser reduzido a um único grupo. Nas palavras de Henrique Cunha Júnior (2010, p.84):

A designação por Bantu de uma grande região africana vem do grupo linguístico. Existe no continente africano uma diversidade imensa de línguas e de culturas, sendo podemos reconhecer neste conjunto uma unidade cultural. Unidade esta que Diop (DIOP, 1990) denomina como a unidade na diversidade. Esta unidade cultural pode ser reconhecida quando comparamos as diversas sociedades africanas entre si e vemos que todas elas têm em comum valores sociais. Estes valores são bastante distintos dos valores europeus ou ocidentais e dos orientais. São fortemente africanos. Podemos designar como região de línguas Bantu uma imensa região correspondente a quase metade do território africano indo de Camarões no Atlântico ao Quênia no Índico, incluindo todos os países até a África do Sul.

Esses diversos povos, no entanto, têm uma origem em comum que data de aproximadamente 3500 a.E.C, quando os primeiros falantes bantu constituíram diversas comunidades próximas, no extremo noroeste da floresta equatorial da África Ocidental, na região montanhosa onde hoje é a fronteira entre a Nigéria e o Camarões (mapa 4): “Pouco depois de 3500 a.C, alguns pioneiros avançaram em direção a fronteiras e territórios desconhecidos, dando início às primeiras migrações de falantes bantu por novas paisagens” (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 37).

Mapa 4 - Origem dos povos bantu



Ao longo de mais de cinco mil anos, as diversas sociedades bantu migraram por um território de 8 milhões de km², “entre o sul de Camarões, a noroeste, e a costa do Quênia, a nordeste, até o leste do Cabo e Kwanzulu-Natal, ao sul” (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 37). Ponto importante para entendermos o que ficou conhecido com o termo “tradição bantu” é que as cinco fases da expansão bantu pelo continente africano foram marcadas pelo encontro com outros povos que já habitavam essas paisagens. Esses povos possuíam origens linguísticas, arqueológicas, tradições culturais e econômicas próprias.

Evidências indicam que esses encontros propiciavam intercâmbio, que incluíam desde o compartilhamento, o empréstimo e até a imposição de práticas, ideias, linguagens e demais valores interculturais. A relação estabelecida entre os povos bantu e os não-bantu foi marcada pela incorporação de valores às suas comunidades, incluindo aqui as redes de parentesco. As migrações, portanto, transformaram e criaram práticas espaciais através de gerações por meio da interação de um conjunto de valores fundados na expansão e na incorporação de modos de vida de outras sociedades.

As pesquisadoras e os pesquisadores falam de cinco fases da migração bantu sobre o continente africano. A primeira fase migratória (mapa 5) vai de 3500 a.E.C à 3000 a.E.C., na qual os proto-bantu emergem como uma sociedade distinta das do subgrupo linguístico do Benue-Congo Oriental, que vivia também nessa região montanhosa. A partir de 3500 a.E.C., os proto-bantu foram em direção às terras baixas, revelando o “pioneirismo geográfico e ecológico no qual, como os pesquisadores têm argumentado, as comunidades descendentes de língua bantu continuaram a se engajar ao longo dos milênios seguintes” (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 40).

Mapa 5 - Primeira fase migratória bantu



Inicialmente eles não habitavam as áreas densas de floresta tropical, mas utilizavam as terras na beira dos rios, às margens da floresta. Eles adentraram a floresta a partir da navegação nos rios para o plantio e cultivo de seus alimentos básicos como palmeiras oleaginosas, inhame, feijão-frade e amendoim africano. Os vários grupos bantu que iniciaram a migração iam desenvolvendo diversas técnicas a partir da instalação nos novos contextos ecológicos:

(...) à medida que as comunidades se deslocavam em direção ao Rio Sanaga e, seguindo o seu curso, mais ao sul e a sudeste adentrando a floresta, seu mundo cultural variava cada vez mais e se transformava por meio das interações com uma diversidade de povos. Em suas novas geografias e ecologias, as comunidades descendentes que compartilhavam uma língua comum começaram a falar vários dialetos diferentes de seus ancestrais e suas comunidades descendentes. Com o passar dos séculos, esses dialetos se tornaram muitos idiomas distintos (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 41).

As evidências demonstram que o contato com os não-bantu fez com que os povos bantu, ao encontrarem novos conhecimentos, práticas e tecnologias, os integrassem aos seus. Ao longo dos milênios, eles continuaram a negociar espaço, linguagem e cultura. As técnicas agrícolas também foram feitas e refeitas durante esses movimentos migratórios.

A segunda fase da migração bantu (mapa 6) abarca os anos de 3000 a.E.C a 2000 a.E.C e é considerada a fase mais longa das expansões bantu: “Na primeira grande fase, 3500-3000 a.C., os povos bantu se dispersaram pelas florestas equatoriais, da região do Rio Nyong, no sul de Camarões, até a confluência dos rios Congo e Lomani, ao sul e a leste” (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 44). Convencionou-se chamar esse período e seus povos de Nyong-Lomami.

Mapa 6 - Segunda fase migratória bantu



Na segunda fase da migração, algumas comunidades Nyong-Lomami migraram para o sul, na confluência dos rios Sanaga e Congo, indo até o baixo Rio Congo. O baixo Rio Congo é conhecido pelas populações como Rio Nzadi e foi Sangha-Nzadi o nome dado aos povos bantu que migraram por essa região. O território no qual se estabeleceram era composto de floresta tropical, matas e savanas. Seus assentamentos “eram margeados por florestas densas e zonas úmidas cobertas de argila vermelha, além de terrenos de solo arenoso” (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 45).

Nessa fase destaca-se o desenvolvimento da navegação, bem como os melhoramentos nas embarcações que vão servir para a pescaria, para cruzar as florestas e para transportar materiais por distâncias maiores. Alguns Sangha-Nzadi habitaram as áreas de savana e aprenderam com outros povos como conviver com animais de grande porte, se tornando grandes conhecedores das dinâmicas desses animais, respeitando-os como divindades e

também os caçando para prover o alimento de seu povo. Outros Sangha-Nzadi começaram a ocupar áreas da floresta densa no Congo, relacionando-se com outros povos caçadores-coletores que já habitavam a floresta.

É próprio da cultura bantu a troca com povos que os antecederam, nesse sentido a religiosidade bantu foi se integrando aos locais. Os ritos de cura e de espíritos territoriais foram organicamente se relacionando com os já herdados dos seus ancestrais.

O distanciamento da floresta e a aproximação das áreas de mata de savana na direção leste marca a terceira fase das migrações bantu que vai de 2000 a.E.C. até -1000 a.E.C (mapa 7).

Mapa 7 - Terceira fase migratória bantu



Aos poucos os Sangha-Nzadi vão sendo chamados de bantus da Savana na literatura; isso se deve pelo encontro desse grupo bantu com outros bantu e não-bantu. A migração bantu

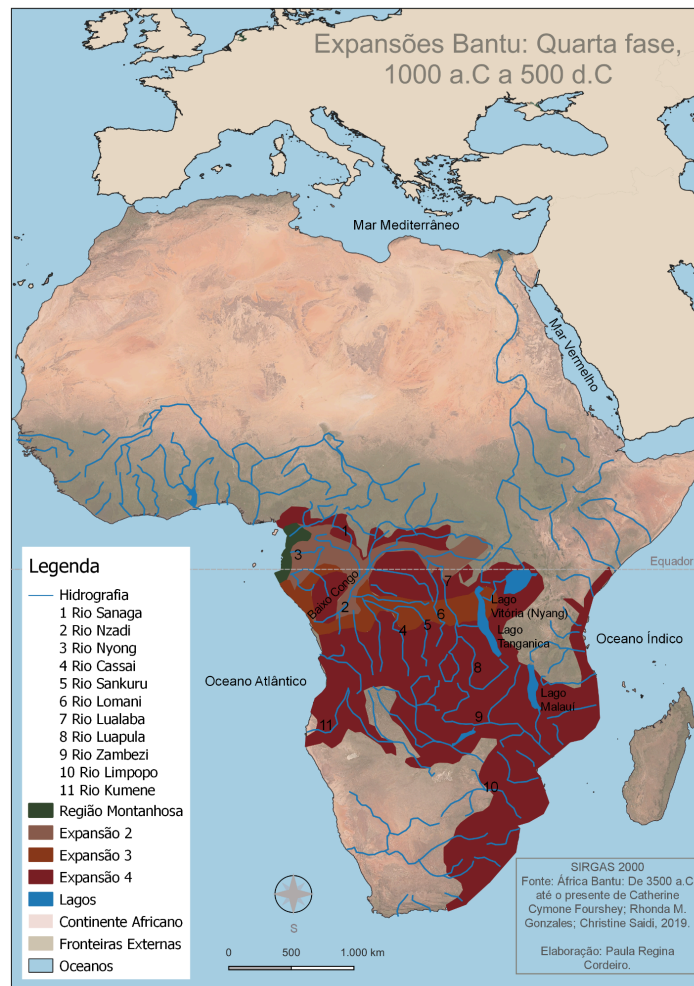
para o leste foi marcada pelo encontro na Bacia do Congo com os Batwa; esse contato foi fundamental para o desenvolvimento bantu:

De fato, os falantes bantu dependiam totalmente dos Batwa, que tinham um conhecimento profundo e extenso dessas zonas em relação aos animais, medicamentos, alimentos e espíritos territoriais. As populações Batwa já conheciam, há muito tempo, os recursos nas profundezas da floresta tropical, ao passo que os falantes bantu, até então, haviam utilizado principalmente as terras ao longo das margens dos principais rios e não o interior da floresta (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 50).

Foram nessas relações que surgiram cinco sub-ramos importantes dos bantu, descendentes dos antigos bantu da Savana. Das migrações de oeste para leste, os bantu da Savana Ocidental, os Njila; os da Savana Central os Luba, os Batatwe (Ila, Tonga, Lenje), os Sabi (Bemba e relacionados) e os bantu Oriental, os Mashariki.

Por volta de 1000 a.E.c à 500 d.E.c., houve a quarta fase da migração bantu (mapa 8), a qual ocorreu no extremo leste das florestas do atual Congo, nas margens ocidentais dos Grandes Lagos. O grupo Mashariki migrou para o leste e para o sul, chegando até o extremo sul e ao Oceano Índico. Não à toa que o nome Mashariki significa “Oriente” em kiswahili moderno. Nesta fase: “Um novo conjunto de interações se desenvolveu entre os agricultores bantu e as populações Nilo-saarianas, Afro-asiáticas e Khoisan que eles encontraram, dos Grandes Lagos até o Cabo da boa esperança” (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 51).

Mapa 8 - Quarta fase migratória bantu



Nesse momento em que a vida nas florestas se tornava mais constante os bantu levavam consigo suas práticas ancestrais do cultivo de tubérculos e do pastoreio de cabras, mas à medida que adentravam a savana, nos campos de baobá e acácias eles encontraram os povos que cultivavam grãos, possuíam outras técnicas de fundição de ferro e de pecuária.

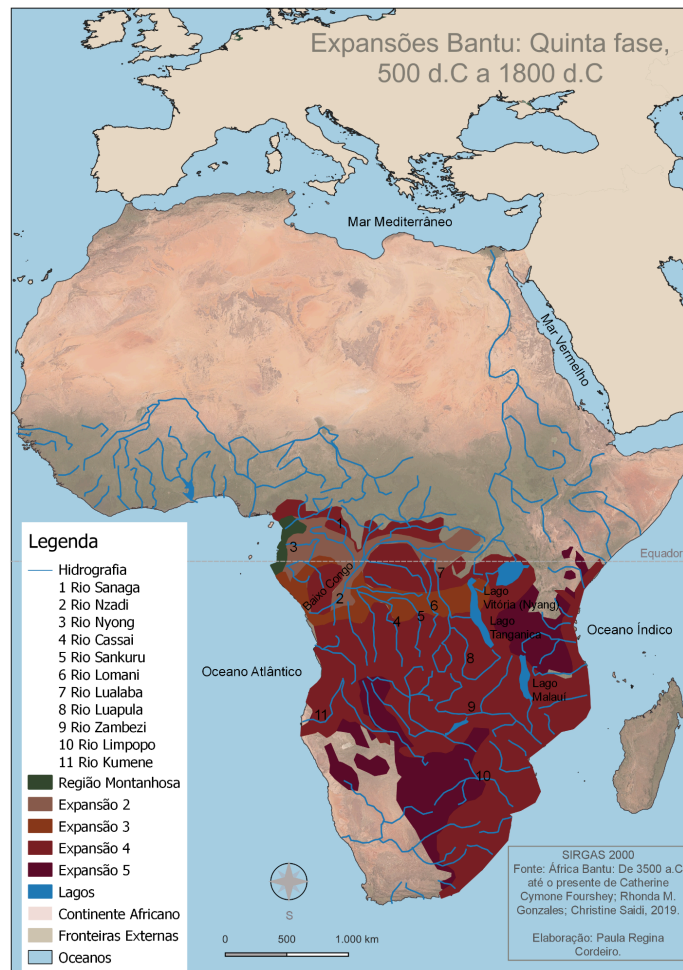
Não foi apenas o povo Mashariki que migrou e adentrou novas terras, todos os cinco subgrupos citados acima migraram, como é o caso no extremo oeste do povo Njila. Os Njila se espalharam por regiões as quais vão desde o que conhecemos hoje como Angola, porções ocidentais da Zâmbia até a Namíbia:

Inicialmente, é possível que eles tenham se estabelecido em estreitos trechos de terra nas margens dos rios, com solos mais úmidos e adequados aos seus cultivos. Entre 200 a.C. e 300 d.C., os assentamentos mais ao sul chegaram aos rios Kunene e médio-alto Zambeze, onde viviam os povos de língua Khoisan que criavam ovelhas. Dos pastores Khoisan, os grupos Njila bantu aprenderam e começaram a adotar a criação de ovelhas. No início do primeiro milênio d.C., o conhecimento do gado, das cabras e dos grãos africanos, sorgo e milho-pérola, foi passado para eles pelas

comunidades de língua Mashariki que haviam se mudado para a região ao leste deles, no que é hoje o sul da Zâmbia (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 58).

A quinta fase de migração bantu (mapa 9) é marcada pela ocupação de nichos ambientais mais severos, gerando adaptação em lugares nos quais seus antepassados não haviam se arriscado, promovendo o desenvolvimento na especialização econômica e nas técnicas necessárias à sobrevivência dos grupos. Nessa fase, a migração foi marcada pelo povoamento de áreas preteridas pelas antigas gerações, a ascensão de diversas entidades políticas centralizadas importantes, a urbanização e algo próximo a um hibridismo cultural não são encontrados com tanta intensidade em outras épocas.

Mapa 9 - Quinta fase migratória bantu



Algumas sociedades centralizadas e urbanas floresceram nesse período, com destaque para dois grupos descendentes dos Mashariki. O primeiro é um grupo Sabaki, estabelecido no litoral do Oceano Índico, os Swahili, os quais criaram pelo menos setenta e cinco cidades-estados ao longo da costa, com comércio de longa distância através do Oceano Índico. Além dos Swahili, tem-se também a constituição de dois reinos Shona - descendentes dos Kusi.

O primeiro reino Shona de destaque surge nas margens do Rio Limpopo, ainda no século XI. O segundo império com maiores dimensões surge no planalto do Zimbabwe no século XIII. A capital do império é, ainda hoje, uma grande referência de cidade africana, pois estava localizada numa enorme estrutura de muros de pedras:

Os governantes do Grande Zimbabwe comandavam uma poderosa ideologia religiosa com ancestrais, espíritos territoriais e Mwari (deus) que reforçavam e sustentavam seu poder temporário. Esse grande centro urbano, com seus edifícios

monumentais, não foi algo que surgiu de forma imprevista ou repentina. (...) os Mwene (governantes) da região tiveram consistentemente que desenvolver o trabalho iniciado pelas gerações anteriores para criar as estruturas físicas que serviam como lugares de memória nesse centro urbano político-religioso mais amplo (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 63).

Além do Grande Zimbabwe, nesse período surgiram outros estados centralizados:

Os reinos Bunyoro (século XIII) e Baganda (século XIV) surgiram, nesta fase entre os povos Kaskazi bantu da região dos Grandes Lagos africanos. Na África Central, os Luba, no século XVI, e os Lunda, no século XVII, criaram entidades políticas centralizadas; na África Centro-ocidental, o Reino do Congo foi fundado no século XIV (Fourshey; Gonzalez; Saidi, 2019, p. 64).

A existência desses estados centralizados não deve ser entendida como uma evolução inevitável de entidades pequenas para entidades maiores. Muitas comunidades e estados nesse período escolheram permanecer entidades descentralizadas e de pequena escala.

Como vimos, a formação do que hoje conhecemos como bantus acontece em diferentes tempos-espaço, originando civilizações com características comuns e semelhantes, mas com especificidades próprias. Théophile Obenga (1985, p.22), a partir dos estudos de Bryan e Murdock, nos oferece modernamente uma classificação das línguas dos grupos e subgrupos bantus. Essa classificação é importante para nós pois nos possibilita chegarmos àqueles que comprovada ou presumivelmente chegaram ao Brasil através do sistema escravagista.

Para esse trabalho nos interessa o grupo dos “bantus do Centro”: “E isso por causa da profunda influência que línguas desse grupo, como o Quimbundu e o Quicongo, exerceram na formação do português que hoje se fala no Brasil” (Lopes, 2011, p.107), além das contribuições nos diversos âmbitos da sociedade brasileira, com destaque à cosmo percepção bantu de natureza que transfluuiu para as terras brasileiras, segundo Nego Bispo:

A imagem que mais me convence sobre a transfluência é esse movimento das águas doces, pois elas evaporam aqui no Brasil e vão chover na África, transfluindo pelo oceano sem precisar passar por ele. Dessa forma que nossa memória ancestral está aqui, ela vem pelo cosmos. Esta é, do ponto de vista cósmico e físico, a imagem que tenho da transfluência (Santos, 2021, p. 213).

Os bantus do centro são compostos por oito grupos (Quadro 2).

Quadro 2 - Bantus do Centro

Bantus do Centro

Grupo Kongo			
Kongo de Mazinga-Mukimbuku	Mbomba	Sundi	Ndibu
Solongo	Mpangu	Mbamba	Mpese
Ntandu	Lula	Mbata	Zombo
Soso	Nkanu	Mbeko	Viii (Fiote, Loango)
Mboka	Ndingi	Ngoyo (Woyo)	Y ombe
Kunyi	Bembe (Beembe)	Bwende	Yaka
Gangala (Hangala)	Dondo (Doondo)	Kamba (Kaamba)	Lari
Grupo Kimbundu			
Kimbundu (Mbundu)	Ngola, Ndongo, Mbaka, Njinga, Mbangala, Ndembu	Sarna (Kisama)	Bolo (Libolo)
Holo (Holu), Tembo, Shinji			
Grupo Kwango			
Kwese	Luwa, Nzofu, Sonde	Mbala, Huana, Humbu	Ngongo, Songo
Pende	Suku, Samba, Yaka, Lula		
Grupo Kasai			
Kuba, Mbala, Nkutshu, Luku, Mbengi, Ndengese	Lele	Wongo	Yans (Yanzi), Dzing, Mbuum, Yeei (Yey)
Grupo Chokwe-Lunda			
Chokwe (Cokwe, Tshiok), Nungo (Minungu), Ruund (Lunda)	Luimbi (Lwimbi, Luimbe), Mbwela, Ngangwela, Lucazi (Luchazi)	Lwena (Lovale, Lubale, Luvale)	Mbunda
Nyengo	Lunda, Ndembo (Ndembu)	Songo	
Grupo Bemba			
Tabwa (Rungu), Shila (Bwile, Bile, Bwila)	Bemba (Wemba), Ngoma, Lomotua (Lomotwa), Nwesi, Lembue (Mambwe), Lungu	Bisa (Wisa)	Lala, Ambo
Lamba, Seba (Sewa), Wulima, Luano	Aushi (Ushi, Usi)		

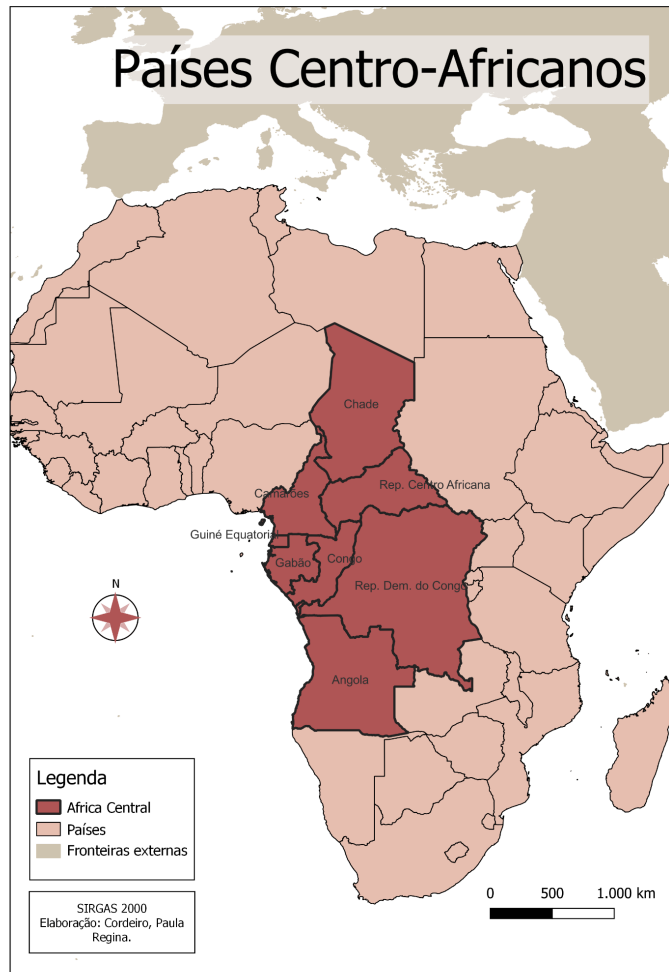
Grupo Maravi			
Nsenga, Kunda, Nyungwe, Sena, Tonga, Rue, Podzo	Maravi (Marave, Malawi), Nyanja, Nyasa, Manganja, Cewa (Chewa, Sheva), Nsenga	Tumbuka, Kamanga (Henga), Sisyá, Kandawire, Fulilwa, Nthali, Hewe, Phoka, Yombe, Wenya, Fungwe, Nyika, Tambo, Lambia	
Grupo Yao-Makwa			
Yao (Ayo, Wajao)	Mwera (Mwela)	Makonde (Chinimakonde)	Ndonde (Kimakwanda)
Mabiha (Mavia, Maviha, Mawia)	Makua (Makoa, Makwa), Medo, Lomwe (Lolo, Nguru, Cilowe)	Ngulu (Nguru, Mihavane, Mihavani)	Cuabo (Chuabo, Chwabo, Cuambo, Lolo)

Fonte: Lopes, 2011

Elaboração própria

Os bantus do centro são regionalizados assim em função da sua territorialidade, destinada, como se pode imaginar pela classificação, àqueles mais localizados ao centro do continente africano (mapa 10).

Mapa 10 - Regionalização dos países centro-africanos



Os centro-africanos foram os primeiros a serem transportados para a colônia-Brasil. No entanto, além de seus corpos, esses trouxeram consigo conhecimentos, ciências e um sistema que integrava o corpo, a mente e o espírito. O mapa mental trazido pelos africanos produziu territorialidades negras no contexto da colonização luso-brasileira.

Os caminhos que nos trouxeram às terras dos parentes indígenas pindorâmicos nos fez herdar a coragem e aos brancos, a vergonha pela desumanidade.

Sem correr o risco de uma revisão histórica não-criteriosa, recorro à pesquisadora Linda Heywood, para afirmar que ainda há que se reconhecer a contribuição dos centro-africanos na diáspora africana, os quais estavam presentes em todas as regiões:

Na verdade, eles representavam quase 45% ou aproximadamente 5 dos 11 milhões de africanos importados como escravos para as Américas entre 1519 e 1857. Algumas regiões tiveram maior peso do que outras em relação ao número de centro-africanos que receberam. O Brasil, por exemplo, foi o principal importador de escravizados africanos oriundos da África Central (Heywood, 2019, p.19).

O escravismo organizado pela Europa ocidental tinha como missão não apenas realizar uma pilhagem nas Américas e na África, mas também de roubar e, quando não houver êxito, destruir o legado africano. O estabelecimento da estrutura colonial tentou destituir a humanidade dos povos africanos, bem como de colocá-los como inferiores, domináveis, a-humanos e, portanto, passíveis de escravização. Vejamos aqui então que o apagamento cultural do conhecimento acumulado por milênios pelos africanos foi parte do projeto colonial. Digo isso porque ao falarmos em contribuição dos centro-africanos, esbarramos no racismo epistemológico que afirma a existência do conhecimento territorial como uma propriedade mais-do-que-indiscutível das sociedades europeias.

É sobre isso que nos reerguemos aqui. Os centro-africanos, enquanto estiveram sob o jugo da escravização, lutaram e recriaram as condições para a garantia da sua liberdade, mesmo quando essa era crime, ilegal e punida com os piores tipos de castigos e formas de morte. Eles o faziam, porque tinham consciência de sua humanidade. Joseph C. Miller afirma que:

A maioria dos centro-africanos pensava sobre si mesmo, primeiramente, em termos de identidades sociais construídas de laços familiares e outras comunidades locais. Para eles, a essência da escravização consistia em serem desnudados da percepção que tinham de si próprios, e conseqüentemente lutavam no Novo Mundo para restaurar - ou criar - um sentido comum de identidade (Miller, 2019, p.31).

A maioria dos centro-africanos que vieram às terras brasileiras compartilhava, portanto, uma cosmopercepção próxima, o que não significa que havia uma única apreensão da realidade, mas que essa apreensão compartilhava elementos comuns. Elementos oriundos das experiências humanas como espirituais, familiares, códigos e símbolos de poder, além da noção de pessoa e de relação com o meio foram acionados para que pudessem recriar suas territorialidades no Brasil.

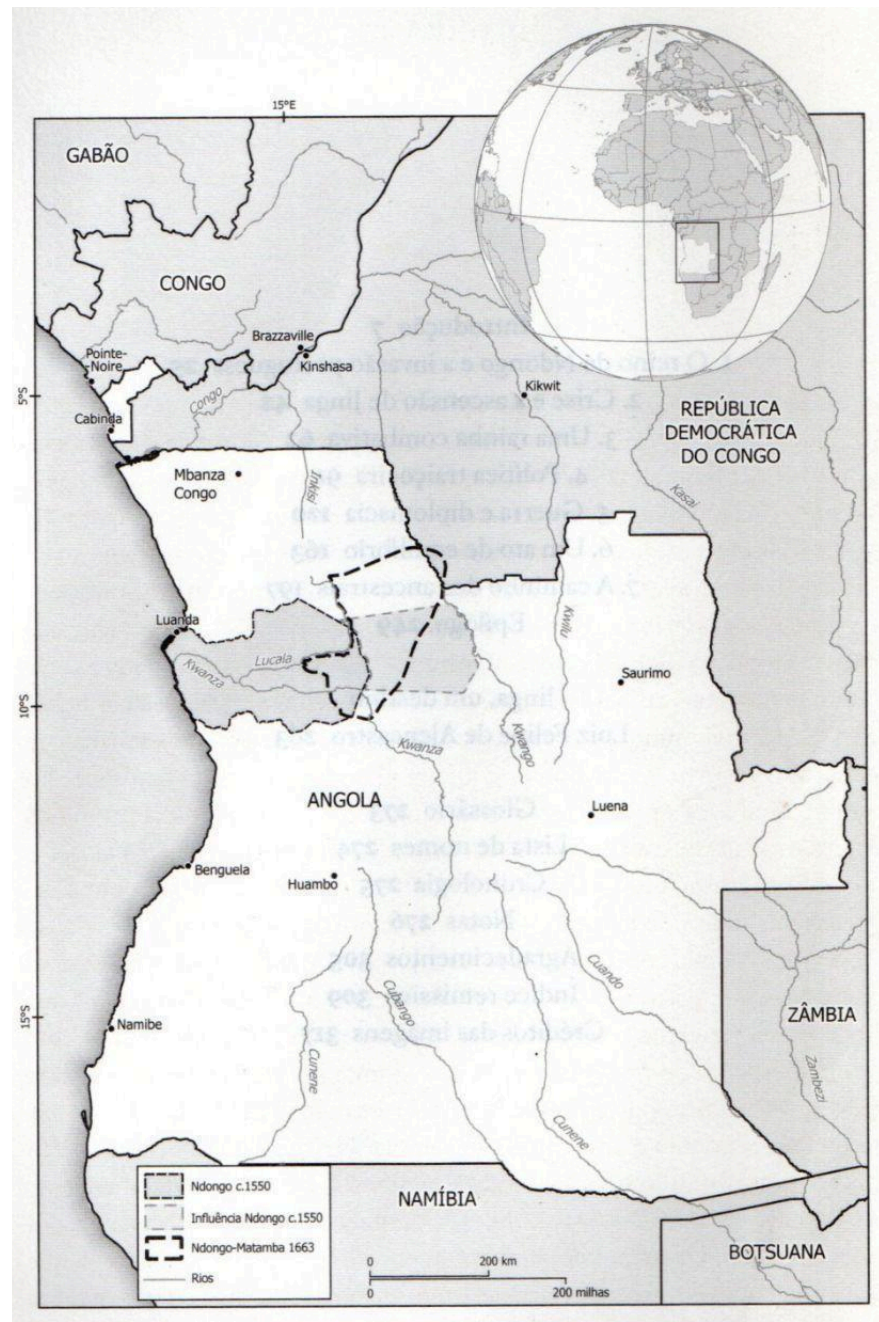
Miller afirma que “quase todos os centro-africanos escravizados nas Américas tinham origens agrárias” (Miller, 2019, p.47). Essa origem agrária somava-se à forte adaptabilidade climática, própria da migração bantu explicitada acima, garantindo o vasto conhecimento na agricultura, pecuária, mineração, na pesca e no extrativismo vegetal. Sobre isso Miller afirma:

As linguagens das comunidades da região refletiam essas estratégias econômicas amplas, orientadas para as especificidades do ambiente, em que agricultores colaboravam estreitamente na exploração da riqueza de suas terras e, particularmente, de seus rios. As línguas da grande família banto que eles falavam, derivavam de heranças remotas de agricultores que se estabeleceram gradualmente na região muitos séculos antes (Miller, 2019, p.49).

Apesar de serem denominados genericamente como congos ou angolas, os centro-africanos vinham de organizações políticas próprias. Dentre as organizações políticas havia o Reino do Kongo, cuja capital era Mbanza Kongo, e também o reino do Ndongo. Enquanto o reino do Kongo estava mais ao litoral, o reino do Ndongo estava mais ao interior do que hoje conhecemos como Angola. A denominação genérica de todos os centro-africanos por congos ou angolas se dá a partir do conhecimento Português desses dois reinos soberanos. De congos foram denominados todos os centro-africanos que partiam dos portos localizados inicialmente na Foz do Zaire²⁸, mas depois também transportados pelos portos de Luanda, Benguela, Costa de Loango, Cabinda, entre outros. A denominação Angola, por sua vez, deriva da denominação do soberano do reino do Ndongo, o Ngola, título posteriormente estendido ao reino de Matamba, quando Nzinga Mbande o governou (mapas 11 e 12).

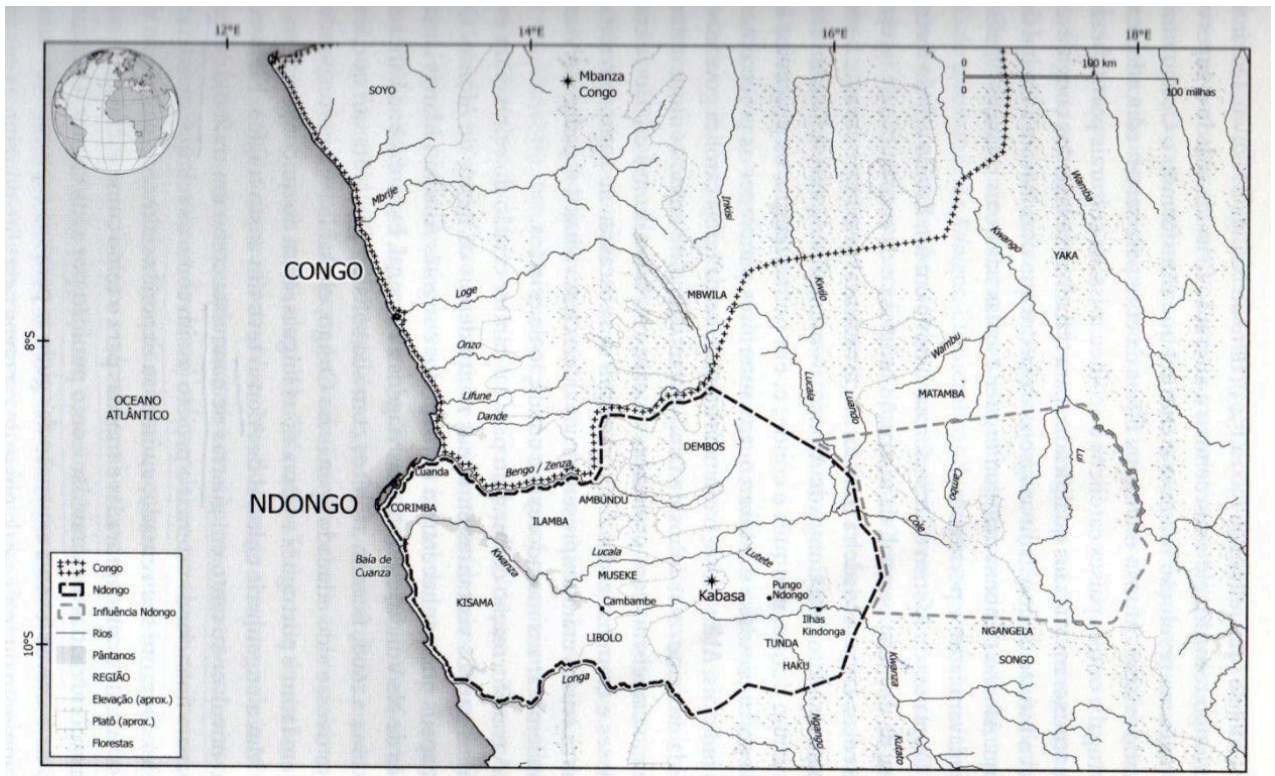
²⁸ Necessário ressaltar que o nome dado pelas populações locais a esse rio é Nzadi, no entanto, com a colonização, esse é rebatizado de Zaire.

Mapa 11 - Ndongo (1550) e Ndongo-Matamba (1663) situados na atual Angola



Fonte: Heywood, 2019

Mapa 12 - Os reinos do Congo e Ndongo (1550)



Fonte: Heywood, 2019

Ao contrário do que se acreditava, os europeus já conheciam e estabeleciam relações mais ou menos conflituosas com os diversos reinos africanos. Os bantu que chegaram ao Brasil já conheciam o cristianismo, bem como seus códigos e valores, o que os dava um elemento de vantagem sobre os escravagistas: os africanos sabiam de que forma os inimigos articulavam a sua cosmovisão. Sobre isso Thornton afirma: “desde a véspera das viagens de Colombo, centenas de milhares de centro-africanos praticavam uma forma local de cristianismo, levada para o reino do Congo pelos missionários portugueses e que no final acabou se tornando o centro de uma igreja dinâmica local” (Thornton, 2019, p.81). Alex Ratts afirma ainda que:

A ideia de uma África “desconhecida” ou representada em imagens restritivas e negativas de “vida selvagem”, “conflitos étnicos”, “pobreza”, “doenças” se situa num quadro mais amplo de eurocentrismo e racismo formado ao longo de séculos, com dois grandes momentos de inflexão: a passagem do século XV para o XVI, o encontro/confronto do reino de Portugal com o reino do Congo (e “vizinhos”), em plena fase comercial do capitalismo e a segunda metade do século XIX repleta de viagens, relatos, exposições internacionais (de gente africana, ameríndia e asiática), de conformação e divulgação de teorias racialistas, de divisão da África em plena fase industrial do capitalismo (Ratts, 2018).

O Manicongo, por exemplo, se converteu ao cristianismo em 1480, no entanto, a prática do cristianismo não estava reclusa na hierarquia dos Estados, mas presente também em setores populares. No entanto, o cristianismo praticado possuía um alto grau de africanização e era utilizado com maior ou menor frequência a depender da situação. Linda Heywood retrata uma situação sobre a presença de centro-africanos que já conheciam o cristianismo nas Américas, com destaque para o Brasil, país que mais recebeu influência da cultura crioula angolana, sendo transladados cerca de 68% dos escravizados no século XVIII. Linda nos diz:

O caso de uma mulher escrava brasileira, Luiza Pinto, não foi atípico. Escrava de Manuel Lopes de Barros de Luanda, Luiza viveu durante a infância (até os 13 anos) no ambiente afro-lusitano de Luanda antes de ser vendida para senhores de escravos em Sabará, no Brasil. Ela trouxe para o país o conhecimento que havia adquirido em Luanda de curar pessoas com a combinação de rituais católicos com raízes africanas. Seu repertório incluía também adivinhação e contato com o “outro mundo”. Foi presa pela Inquisição no Brasil em 1739, acusada de feitiçaria e alvo de inquérito, em 1743, por suas atividades de curandeira durante os tristes anos que viveu no Brasil (Heywood, 2019, p.123).

São esses os centro-africanos que chegam no Brasil. Sendo assim, estes possuem, como afirmado acima, importância na constituição da territorialidade brasileira, com enorme importância presente ainda hoje - mas não apenas - nos terreiros de Candomblé de nação Angola, nos quilombos, na capoeira Angola, no Congado, no Maracatu, nas Escolas de Samba, nos Blocos Afro e de Afoxé. Esses se constituem como o lugar de poder do negro brasileiro; são nesses lugares que o negro consegue expressar sua cosmopercepção do mundo a partir de si mesmo. Todos esses territórios, os permitidos e os ilegais, se constituem como “uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história” (Nascimento, p. 203). Daí Abdias do Nascimento afirmar que esses territórios constituem o quilombismo:

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no sei de florestas de difícil acesso, facilitando sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também podiam assumir modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante em sua sustentação (Nascimento, 2009, p. 203).

Se, a condição de liberdade era uma constante naqueles que foram desterrados, seus corpos-território trouxeram uma cosmopercepção que os auxiliou e auxilia, ainda nos dias

atuais. Portanto, a partir de agora, deslocarei nossa escrita para a apresentação das principais características ontológicas que conformam a nossa ancestralidade.

As linhas que escreverei a seguir conduzirão ao mergulho na cosmologia bantu, de forma a compreendermos a cosmopercepção bantu da natureza, especificamente a partir do recorte dos Bakongo. Aqui pretendo desenvolver a forma como estes entendem o mundo e a si mesmos enquanto partícipes deste mundo. Para tal, pretendo analisar os textos que informem sobre os principais aspectos da cosmopercepção bantu. Para isso são importantes: conceito bantu de pessoa, força vital, *Ntu*, *Ubuntu*, *Kalunga* e o cosmograma bakongo. A partir dessa caracterização, pretendo já compor o entendimento bantu sobre a natureza.

2.2 Os Bakongo no mundo

Ao tratarmos da cosmopercepção bantu da natureza, estamos dialogando com um entendimento que nos distancia da cosmovisão eurocêntrica. Aqui as portas da nossa percepção serão alargadas, como veremos a seguir.

Para os Bakongo, nos diz Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau a partir da tradução de Tiganá Santana Santos²⁹, o mundo no começo era vazio, sem vida visível. Esse *mbungi*, essa coisa vazia, é composto por forças ativas: “Onde há vazio e nada, agem outras forças desconhecidas, invisíveis, naturalmente. (...) A vida do homem está rodeada de diversas forças e ondas que a governam como num *mbungi*” (Santos, 2019, p.21).

É aí então que a *kalunga* entra em cena. A *kalunga* emerge do *mbungi* e essa força de fogo torna-se a fonte de vida na terra: “(...) *kalunga*, força completa em si mesma, acendeu o *mbungi* e o transbordou (dominou)” (Santos, 2019, p.21). *Kalunga* é a força, a linha que está entre o mundo dos vivos e dos mortos, justamente por ser essa força que separou o nada e fez surgir a vida. A *kalunga* fez explodir uma tempestade de projéteis, produzindo uma enorme massa em fusão³⁰. Com o passar do tempo essa massa em fusão vai sendo resfriada, solidificando-se e dando luz a Terra: “No processo de esfriamento [*mvodolo/nghodolo*], a matéria em fusão [*luku lwalâmba Nzâmbi*] produziu água [*luku lwasânda*], cujos rios, montanhas, etc, são os resultados (Fu-Kiau, 1969)” (Santos, 2019, p.22). Segundo Fu-Kiau:

²⁹ Os trechos que se referem a Santos, 2019 são frutos da tradução publicada na tese de doutorado de Tiganá Santana Santos, por esse motivo o referencio. Apesar da tradução, todo o texto foi originalmente escrito por Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau.

³⁰ Esse processo assemelha-se muito ao processo descrito como big bang pela ciência moderna.

O mundo, [nza], tornou-se uma realidade física pairando em kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão, que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades [n'kingu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc. (ver em Kindoki, 1970) (Santos, 2019, p.22).

Com a explosão, algumas partículas permaneceram suspensas no espaço e deram origem ao sol, à lua, às estrelas, que se constituem como outros mundos. Em síntese:

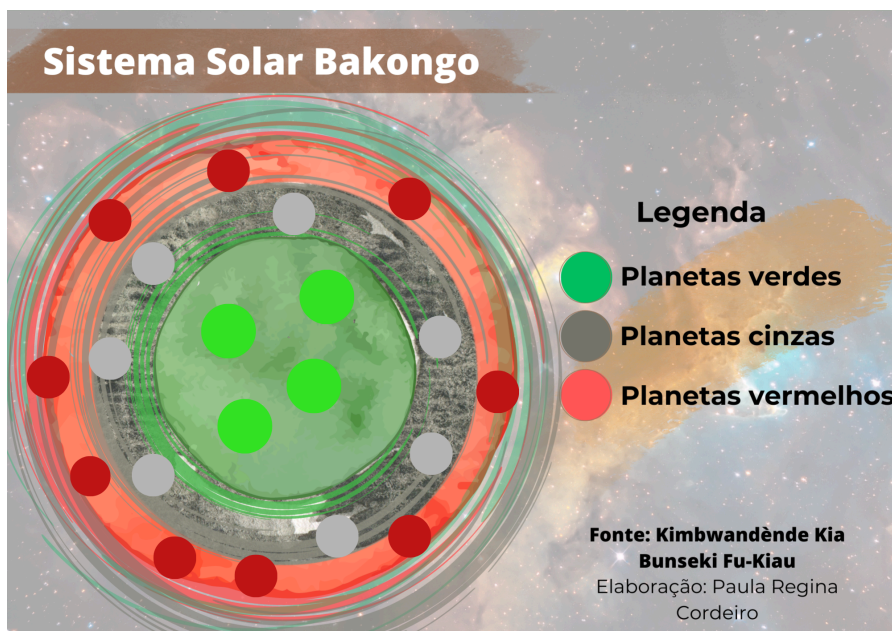
Para o povo Bantu, em particular o Kongo, o universo como vemos e conhecemos é o resultado de um evento “primitivo” que aconteceu em e ao redor dele [dûnga kiantete], mais conhecido como luku lwalâmba Nzâmbi – Deus cozinhou a massa, isto é, as matérias magmáticas, o big bang (Fu-Kiau, 1969). É o resultado de um expansivo processo ígneo que lega, através de um processo de arrefecimento [ngodolo], satélites e planetas. Esse é o processo do fogo cósmico, em expansão [dingo-dingo dia mpiâya yayalanga] (Santos, 2019, p.23).

Fu-Kiau nos mostra ainda que para os bantu, a Terra foi o ponto inicial do fogo do nosso sistema solar e que há três principais camadas ou zonas. Essas camadas são compostas pelos planetas verdes ou que respiram (*nza yakûnzû/ yavûmuna*); planetas cinzas (*nza yavémba*) e planetas vermelhos/quentes (*nza ya mbengelele*).

Os planetas verdes (a) são pensados como os mais antigos. A nossa Terra é vista como o planeta mais antigo do sistema solar, eles “são planetas vivos porque completaram os quatro grandes estágios de formação do cosmograma Kongo conhecido como dikenga dia Kongo. A palavra-chave para esses planetas é verde [bunkûnzû], a vitalidade fornecida à natureza” (Santos, 2019, p. 23). Os planetas cinzas (b) não atingiram o estágio da vida ainda: “Eles são sem vida porque ainda estão em seu estágio de esfriamento [ghola], eventualmente, encaminhando-se ao segundo, terceiro e quarto estágio do dikenga dia Kôngo (cosmograma), as maiores etapas do cosmograma Kongo” (Santos, 2019, p.24). A lua e o planeta Marte estão nesse estágio.

Os planetas vermelhos (c) são planetas literalmente quentes; não passaram pelo esfriamento e ainda são matérias em fusão, a forma ainda é indefinida, podem ser definidos como encontrando-se no primeiro processo de formação planetária, estágio de big bang: “Os referidos planetas formam a última fronteira real de um sistema, tal como o nosso. Além dessas fronteiras, há infinitos campos escuros a serem invadidos pelo futuro processo ígneo [dingo-dingo] dos sistemas em expansão” (Santos, 2019, p.24). São essas 3 camadas que formam o mapeamento do sistema solar para os Kongo (figura 2).

Figura 2 - Mapa do sistema solar - Bakongo



Fonte: Santos, 2019.
Elaboração Própria, 2023

Portanto, para os Bakongo, *Nzambi Mpungu* criou o universo, *mahanza*, colocando muitas galáxias, *kisanganza*, entre elas a Via Láctea, o caminho único, *Nzila Zombo*. Em cada galáxia existem vários sistemas solares ou *nzalowa*. Cada Sistema possui o sol, *lowa*, e muitos planetas, *mpinanza*. Os bakongo possuem nomes próprios para os planetas que compõem o nosso sistema solar (quadro 3):

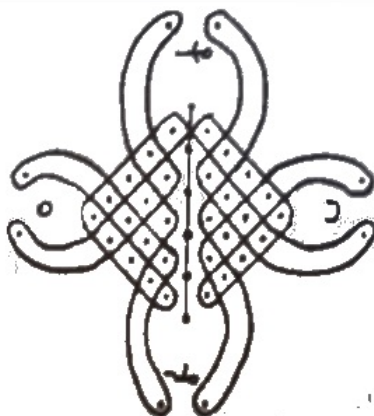
Quadro 3 - Planetas do sistema solar segundo os Bakongo

TOPONÍMIA BAKONGO	TOPONÍMIA OCIDENTAL
Hangia	Mercúrio
Kazaki	Vênus
Ntoto	Terra
Kazita	Marte
Kizaka	Júpiter
Kimpeza	Saturno
Lukazi	Urano
Nepitu	Netuno
Kingulu	Plutão

Fonte: Fu-Kiau, 1969
Elaboração própria, 2023

A *kalunga* (figura 3) é responsável por passar como herança a força vital para todos os seres existentes. Bas'Ilele Malomalo explica o símbolo da *kalunga* em diálogo com Faik-Nzuji (2000), nas palavras de Malomalo (2022):

Faik-Nzuji (2000) explica que o símbolo de Kalunga, afirmando que o pequeno signo em cima representa Kalunga, o Criador ele mesmo; o pequeno signo abaixo representa o homem; o pequeno círculo à esquerda representa o sol e o semi-círculo à direita representa a lua; os seis signos inscritos na linha vertical central representam as gerações que precedem o indivíduo e que o ligam ao seu Criador (Malomalo, 2022, p.122).

Figura 3 - *Kalunga*

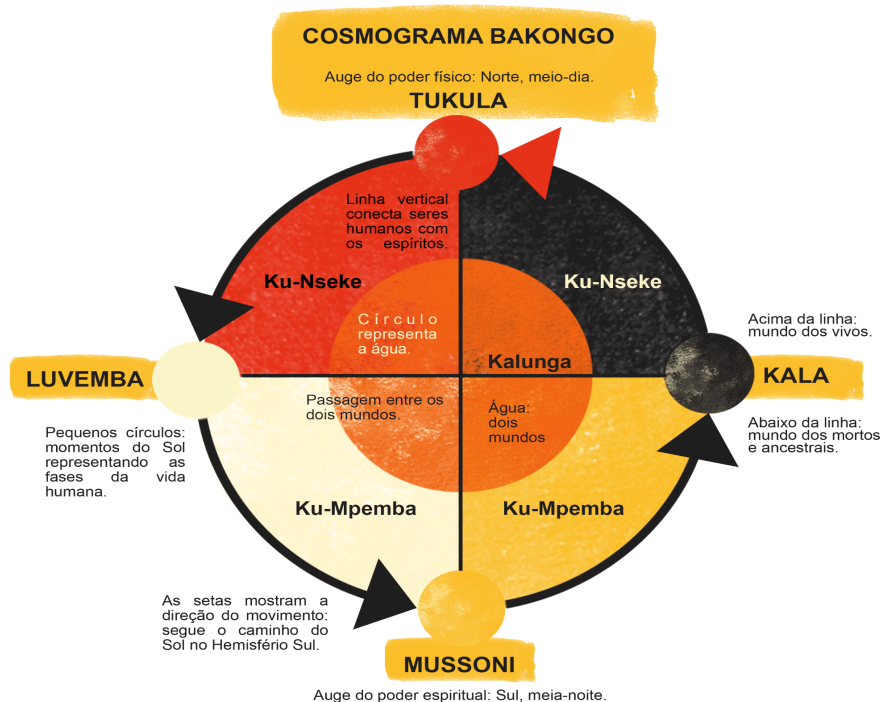
Fonte: Faik-Nzuji, 2000 *apud* Malomalo, 2022
Tratamento próprio da imagem, 2023

Malomalo demonstra ainda que o símbolo da *kalunga* foi elaborado a partir de princípios ancestrais, sendo capaz de decifrar questões importantes para o equilíbrio e harmonia da vida na terra:

Para Faik-Nzuji (2000), a linha vertical, no centro, marcada por seus pontos, aponta a estrada que leva a Deus. Os pontos inscritos nos pequenos quadrados representam as criaturas de todas as espécies que existiram, existem e a existir. Esses pequenos quadros estão moldados por uma linha contínua que os engloba e volta sobre ela mesma. Não tem início e nem fim: é o infinito, a eternidade. Os seis pontos inscritos na linha vertical representam as gerações que nos ligam à origem. O desenhar o símbolo Kalunga é, em geral, acompanhado de um recital mítico, explicando por que o sol aparece cada dia, porque a lua volta cada vinte e oito dias e porque o ser humano conhece a morte (Malomalo, 2022, p.122-123).

Ou seja, a linha *kalunga* é a antessala entre os mortos/espíritos/ancestrais e os vivos, todos conectados pela linhagem circular da comunidade que é ilustrada pelo movimento anti-horário do cosmograma bakongo. Sendo assim, a noção de *kalunga* e da cosmogênese (criação do universo) está presente no cosmograma *dikenga dia Kôngo*, conhecido como o Cosmograma Bakongo (figura 4). O Reino do Kongo é considerado pelos bakongo como o Reino de Deus manifestado na Terra, o território que foi feito através do amor. As histórias Bakongo nos dizem que *Akongo*, *Tata Nzambi Mpungu*, teve ajuda de quarenta e nove auxiliares, os *Simbi bia Kinsemi*, seres encantados para a criação do universo. O planeta Terra é chamado do mundo da Cruz, *Nza Dikulunzi*, pois é na Terra onde o mundo dos vivos se encontra com o mundo dos mortos.

Figura 4 - Cosmograma Bakongo



Fonte: Cordeiro, 2024
 Elaboração gráfica: Nunes, 2023
 Pesquisa própria, 2024

O Cosmograma Bakongo faz uma analogia entre a vida humana e os ciclos do sol, sendo *Kala*, o nascimento; *Tukula*, a maturidade; *Luvemba*, a morte e *Musoni*, a concepção espiritual. O mundo dos vivos e o mundo dos mortos são divididos pela *kalunga*³¹. Na figura acima, a *kalunga* está representada pela linha horizontal, acima da *kalunga* está o mundo dos vivos, o *Ku-Nseke* e abaixo dela o mundo dos mortos, o *Ku-Mpemba*. A linha vertical representa a comunicação entre o mundo dos vivos, *Nza Yayi*, com o mundo dos mortos, *Nsi a Bafwa*. A *kalunga* une as águas do grande rio, o *Nzadi* e do oceano, o *M'Bu*. Nas palavras de Gabriel Peoples:

Semelhante à aparência do sol, um humano se levanta (ou nasce) no Leste e se põe (ou morre) no Oeste. No reino dos espíritos e ancestrais, o mundo submerso, o oposto é verdadeiro. Assim, uma pessoa renasce no Oeste e começa a morrer no Leste, apenas para recomeçar o ciclo, a *kâlunga* separa o biológico do espiritual. A

³¹ Na diáspora afro-brasileira a *kalunga* faz referência ao Oceano Atlântico, pois ele representava a passagem para outra vida, ainda não conhecida e que talvez significasse a morte. *Kalunga* é uma palavra que designa também divindades ou culto a algumas divindades nos cultos da umbanda e do candomblé.

linha vertical simboliza a conexão bio-espiritual entre humanos e espíritos (Peoples, 2008, p.9)³².

Sobre isso, Thompson em *Flash of The Spirit* nos comunica:

A linha horizontal divide a montanha do mundo vivo de sua contraparte espelhada no reino dos mortos. A montanha dos vivos é descrita como "terra" (ntoto). A montanha dos mortos é chamada de "barro branco" (mpemba). A metade inferior do cosmograma Kongo também foi chamada de kalunga, referindo-se, literalmente, ao mundo dos mortos como completo (lunga) dentro de si e à totalidade que chega a uma pessoa que compreende os caminhos e poderes de ambos os mundos (Thompson, 1984, p.109)³³.

Portanto, a conexão bio-espiritual é o que possibilita a comunicação direta com os ancestrais sem experimentar a morte. Se um Bakongo quer entrar em contato com um ancestral, ele precisa riscar no chão um *Dikenga* e fazer os juramentos sagrados; dessa forma alinha-se *Tukula* com *Musoni*, invocando a força espiritual *Ngunzo*. Feito isso é realizada a *Mbila*, invocação com canções *Nkunga* em kikongo. A conexão é bio-espiritual porque o corpo humano é usado como um recipiente para comunicar a mensagem do espírito dentro dele.

Quando a *kalunga* atravessa o cordão bio-espiritual, cria uma interseção, a encruzilhada:

Cada comunidade, forma seu próprio cordão bio-espiritual, formando também suas próprias encruzilhadas. A encruzilhada é uma área crucial, que ocupa o espaço dentro do círculo anti-horário que ilustra o caminho da vida, os quatro momentos da terra, e também divide o presente, do passado e do futuro, enquanto expõe suas conexões. Neste contexto, a encruzilhada tem quatro quadrantes (Peoples, 2008, p. 34)³⁴.

O Cosmograma representa um ciclo contínuo de vida-morte-vida-morte, simbolizando a separação, conexão e comunicação entre humanos, espíritos e ancestrais. É também um diagrama do cosmos que exemplifica a crença religiosa Bakongo e foi usado em rituais funerais; além disso, é uma obra de arte sagrada, sobre a qual se pode jurar, uma vez desenhado no chão, porque acredita-se que a energia de Deus está presente ali.

É necessário ressaltar ainda que a cruz presente no cosmograma Bakongo não é uma referência à espiritualidade cristã:

³² Tradução própria

³³ Tradução própria

³⁴ Tradução própria

A cruz Kongo yowa não significa a crucificação de Jesus para a salvação da humanidade; significa a visão igualmente convincente do movimento circular das almas humanas em torno da circunferência de suas linhas que se cruzam. A cruz do Kongo refere-se, portanto, à continuidade eterna de todos os homens e mulheres justos:

Nzungi! n'zungi-nzila

N'zungi! n'zungi-nzila

Banganga ban'e E ei!

O homem se vira no caminho,

Ele simplesmente se vira no caminho;

Os sacerdotes, igualmente! (Thompson, 1984, p.108-109)³⁵

É seguindo o cosmograma bakongo que conseguimos expandir o restrito senso de comunidade ocidental, estendendo-o para incorporar os que fizeram a passagem para o outro lado da *kalunga* como parte integrante da comunidade, ou seja, comunidade aqui inclui os mortos recentes, os antepassados e os vivos.

2.3 Ntu como central

Outro aspecto importante da cosmopercepção bantu é o Ntu. Henrique Cunha Júnior afirma que *Ntu*, *muntu*, bantu e *ubuntu* são termos fundamentais para o entendimento da cosmopercepção bantu, pois, a maneira como as línguas bantu estão organizadas reflete uma “filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação destes seres com a natureza e o universo” (Cunha Júnior, 2010, p.81). Segundo o autor:

NTU o princípio da existência de tudo. Na raiz filosófica africana denominada de Bantu, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O Muntu é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade é expressa pela palavra Bantu. A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No Ubuntu, temos a existência definida pela existência de outras existências (Cunha Júnior, 2010, p.81).

O *Ntu* é uma expressão de força vital, que não existe por si próprio, mas que transforma tudo o que existe, pois tudo o que existe possui uma natureza em comum. Tudo que existe tem o seu *Ntu*, incluindo aqui os ancestrais e os *Mkisi*. Assim, este se constitui como a força do universo, se expressando nas formas de *kintu*, *muntu*, *hantu* e *kuntu* (Cunha Júnior, 2010). Malomalo afirma ser *Ntu* “a categoria com maior extensão para interpretar as realidades particulares africanas que existem” (Malomalo, 2018, p.563).

³⁵ Tradução própria

Muntu, kintu, hantu e kuntu são as quatro categorias presentes nas línguas bantu, que conseguem explicar as existências e as relações entre o mundo material e imaterial. Estas categorias são ligadas e organizadas ao *Nommo*, que harmoniza a existência das mesmas. É necessário afirmar ainda que estas se constituem não apenas como explicações linguísticas, mas expressam a filosofia bantu. Destaco aqui que as palavras no contexto africano têm lugar privilegiado, pois a palavra também é dotada de *Ntu*, tendo também a capacidade de transformar. Daí vem a importância atribuída ao ato de nomear um recém-nascido. Este só se constitui enquanto um *muntu* após a palavra do seu nome ser pronunciada, ou seja, a palavra aqui transforma o recém-nascido em uma pessoa.

A existência dessas quatro categorias fornece pistas importantes sobre a cosmo percepção bantu sobre a natureza. *Muntu* faz referência direta aos seres dotados de inteligência, estejam eles vivos ou mortos, incluindo aqui os *Mkisi* e os ancestrais. Na definição de Cunha Junior (2010), percebemos que a inteligência possui relação direta na forma como as pessoas utilizam o *Ntu* contido na natureza, o seu *kintu*. *Kintu* por sua vez faz referência às coisas animadas e inanimadas que também possuem *Ntu*. Aqui aparecem, por exemplo, os vegetais, animais, minerais.

Hantu, por sua vez, é onde tudo acontece, trazendo uma representação da relação tempo-espaço. Para os bantu, um lugar é definido em relação ao tempo, essa indissociabilidade faz com que as categorias tempo e espaço se tornam um binômio “espaço-tempo”:

As palavras ligadas aos pontos cardeais, aos espaços geográficos ou a descrições do tipo mapas estão presentes nesta categoria. Mas também ontem, hoje e amanhã. Manhã, tarde, entardecer, noite e amanhecer. *Hantu* é a qualidade de energia da localização espacial, temporal e do movimento de mudanças (Cunha Júnior, 2010, p.89).

Kuntu aparece “como modalidade ou como os atributos de inter-relação de categorias, como uma força que permite a ligação entre dois significados” (Cunha Júnior, 2010, p.88). *Kuntu* representa a subjetividade e qualidades modificadoras de outras qualidades, sendo talvez a categoria mais difícil de tradução para o vocabulário ocidental. Na tentativa de tradução, Henrique Cunha Júnior afirma que: “O sorriso, a beleza ou a esperteza são formas de energia da qualidade do *Kuntu*. Existe o atributo que tem vida própria independente do ser da natureza que o expresse. O sorriso é um ato que possui energia própria” (Cunha Júnior, 2010, p. 89).

Malomalo sistematiza estas categorias da seguinte forma: “Ki-ntu (ser-força-coisa), Hantu (ser-força-lugar-espaco), Ka-Ntu (ser-força-modalidade) e Mu-ntu (ser-força-pessoa)” (Malomalo, 2018, p. 563).

Como foi dito anteriormente, a harmonia e o equilíbrio entre essas quatro categorias estão presentes na palavra *nommo*. No entanto o *nommo* depende das ações das pessoas que habitam o *hantu* visível ou invisível. Quando a harmonia é quebrada são feitos rituais e demais ações para que a harmonia e o equilíbrio sejam restabelecidos.

2.4 Cosmopercepção bantu de natureza: um tentar, um esforço de síntese

Existimos em um contexto socioespacial no qual a harmonia e o equilíbrio na relação sociedade-natureza estão fragilizados, quando não inexistentes. Se as análises fundadas na cosmovisão ocidental não conseguem propor soluções, é necessário que sejam dadas as oportunidades para que outras cosmopercepções possam dar suas contribuições para reorganizar o *nommo*, ou seja, para que a harmonia e o equilíbrio entre sociedade-natureza sejam restabelecidos.

Se as estratégias de adaptação dos países para lidar com a crise ambiental e com as mudanças climáticas são muitas vezes baseadas na indiscutibilidade do desenvolvimento, tendo como saída muitas vezes o desenvolvimento sustentável, que já se mostrou ser uma abordagem socioeconômica e ambiental controversa e que, apesar dos esforços, mantém inalterados os desígnios do capitalismo extrativista, é necessário pensarmos como realizar um movimento no qual os diversos povos possam falar.

A crise atual, como dito, é uma crise ontológica, global e planetária, por isso é uma crise ecológica no sentido de mexer negativamente com todos os sistemas vitais (BOFF, 1999; MORIN, 2011). Visto do ponto de vista das populações africanas (entendida sempre como do continente e das diásporas, no nosso caso a diáspora negra no Brasil), a crise é epistemológica (epistemicídio), social, cultural, estética, política, ética, psicológica, espiritual e ambiental. Afeta de modo particular: pessoas não brancas, negras, indígenas, mulheres, LGBTI, crianças, suas culturas, seus territórios e meios ambientes (Malomalo, 2018, p.564).

Se somos nós que estamos sofrendo as consequências do desequilíbrio, nós temos também condições de pensarmos e propormos soluções para desacelerar e acabar com tal desequilíbrio. Para isso é necessário que o epistemicídio seja rompido, valorizando valores culturais de comunidades não-ocidentais na formulação de políticas e ações para o combate à

destruição da natureza em curso. Isto porque considero que tais formas de conhecimento são um recurso importante para a adaptação neste atual cenário. Nossas comunidades negro-africanas têm uma longa história de adaptação a condições sociais e ecológicas diversas, como podemos perceber com a adaptação dos migrantes de origem bantu aos mais diversos ecossistemas do continente africano, dos africanos no Brasil desde o século XVI e dos povos originários brasileiros, que apesar de não se constituírem como grupo abordado neste trabalho, oferecem um conhecimento vasto sobre a natureza e sobre a adaptação a situações ecológicas diversas.

Sem dúvida, só há a possibilidade de tal inspiração se forem vencidas as amarras epistemológicas e ontológicas racistas fundadas na hierarquização dos saberes, dos seres e da natureza. Isso perpassa então sobre conhecer a nós como integrantes de um sistema que não está à serviço de esquemas utilitaristas e do lucro.

Segundo Bunseki Fu-Kiau, uma pessoa é um sistema de sistemas, ou seja, uma pessoa é um sistema que dialoga e depende de outros sistemas. Para facilitar, é como se sistemas naturais, culturais viessem de um sistema da pessoa, assim como a pessoa adviesse desse sistema. Para as sociedades bantu a desintegração e a separação com a natureza constituíram para o homem e para a mulher africanas o obstáculo do desenvolvimento integral do *muntu*: “O homem-mulher participa e faz parte da grande família que compreende os ancestrais, os vivos e os que hão de vir no tempo potencial” (Domingos, 2011, p.3). Esse entendimento só é possível pela existência compartilhada da força vital e é o ponto de partida para que outras lógicas de relação com a natureza possam ser gestadas. O esperançoso nessa proposta é que, com a *maafa*, essa desgraça coletiva que colocou os africanos em diáspora forçada, esses valores atravessaram o atlântico e podem ser encontrados nas terras brasileiras, principalmente nos territórios afro-brasileiros. Nei Lopes (2008) afirma ainda que:

(...) do ponto de vista das relações com a natureza, muitas concepções dos africanos bantu encontraram eco nas ideias dos índios brasileiros, fazendo surgir aqui, uma filosofia peculiar que se expressa hoje na religiosidade, em muitas técnicas, em inúmeros folguedos e, principalmente, em certos conceitos ligados à terra, às árvores, aos rios e mananciais (Lopes, 2008, p.196).

Se as sociedades bantu têm grande importância para a formação da população brasileira, principalmente com sua característica de estabelecimento de relações dialógicas, a filosofia do *Ntu* está presente na forma como diversas comunidades experimentam suas territorialidades. É a partir do entendimento bioancestral do *Ntu*, ou seja, da força vital que há a formação de uma “cadeia, da qual toda pessoa constitui um elo, vivo e passivo – ligado em

cima aos elos de sua linhagem ascendente (seus ancestrais) e sustentando abaixo a linhagem de seus descendentes” (Lopes, 2008, p.196). Assim, nossas práticas espaciais extrapolam o tempo presente, pois as noções de ancestralidade e descendência, tornam a necessidade de reequilibrar a relação entre sociedade-natureza mais urgente, já que depende de nós a existência não apenas dos animais, dos minerais e das plantas, mas também dos nossos entes queridos que virão, bem como dos queridos que se foram e futuramente, de nós mesmos.

Desta forma, a conservação da natureza passa pelo entendimento da nossa sacralidade, mas não apenas do *muntu*, das pessoas. A natureza é sacralizada, a terra é sacralizada, até mesmo uma terra estrangeira é, pois há a possibilidade de esta ter sido moradia de um ancestral. Da mesma forma, todos os elementos da natureza são sagrados: e o são “não apenas por sua aplicação econômica, mas principalmente por ela terem servido, um dia, aos antepassados hoje venerados como ancestrais” (Lopes, 2008, p. 197). Fu-Kiau nos lembra que:

O povo Bântu, Kôngo e Luba, entre eles, aceitam o mundo natural como sagrado em sua totalidade porque, através dele, eles vêem refletida a grandeza de Kalûnga. A energia superior de vida, aquele que é inteiramente completo (*lunga*) por si próprio. Assim, quando um Mûntu (ser humano) vê um minúsculo cristal (*ngêngele*) ele/ela vê nele, não só sua sacralidade, mas também a presença divina de Kalûnga (Fu-Kiau, p.2).

Esta aceitação é cultuada ancestralmente, principalmente a partir da realização dos ritos iniciáticos realizados durante a vida de uma pessoa e do seu aprofundamento no conhecimento do Cosmograma Bakongo:

Os iniciados leem o cosmograma corretamente, respeitando sua alusividade. Deus é imaginado no topo, os mortos no fundo e a água no meio. Os quatro discos nas pontas da cruz representam os quatro momentos do sol, e a circunferência da cruz a certeza da reencarnação: a pessoa especialmente justa do Kongo nunca será destruída, mas voltará em nome ou corpo de progênie, ou na forma de uma piscina eterna, cachoeira, pedra ou montanha (Thompson, 1984, p.109).³⁶

Esse era também o entendimento dos povos originários do Brasil, aqui a relação com a natureza não trata “ (...) de falar sobre a relação que o indivíduo deve ter com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural (...) se tornasse parceiro do homem num jogo em que cosmos e mundo se encontram” (Sodré, 1988, p.40). Nesse sentido, africanos bantu e indígenas não estavam preocupados com o valor matemático orientado para o lucro, oriundo do brutal extrativismo

³⁶ Tradução própria

da natureza, mas sim, os interessava a conservação dessa natureza pois ali, além de fonte de subsistência, era a terra dos ancestrais e deveria se tornar a terra de sua descendência. É também do *kintu* (dos animais, vegetais e minerais) que o *mntu* se abastece desse *ntu* específico para realizar suas atividades. Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau afirma que:

O mundo natural para o povo Bântu, é a totalidade de totalidades amarradas acima como um pacote (futu) por Kalunga, a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (luyalungunu). Nossa Terra, o “pacote de essências/medicamentos” (futu dia n’kisi) para a vida na Terra, é parte dessa totalidade de totalidades. É vida. É o que é, visível e invisível. É a ligação do todo em um através do processo de vida e viver (dingodingo dia môyo ye zinga). É o que nós somos porque nós somos uma parte disso. É o que mantém cada coisa na Terra e no Universo em seu lugar (Fu-Kiau, p.1)

Ou seja, a nossa sacralidade não diminui a sacralidade dos que compõem o *kintu*, pois nós somos uma totalidade de totalidades. Assim que para os Bakongo ao adentrar numa determinada floresta, deve-se passar por rituais específicos, já que “ir para dentro da floresta é entrar numa das mais ricas e bem documentadas bibliotecas vivas na Terra” (Fu-Kiau, p.2). Caso essa mata seja familiar, andar por ela é como andar pelos caminhos dos ancestrais: “É descobrir o que eles conheceram transmitiram para nós, mas também encontrar saída onde eles deixaram fechado de modo que possamos caminhar em direção a mais descobertas para as necessidades de nossas gerações e aquelas das gerações futuras” (Fu-Kiau, p.3), mas não apenas isso, continua Fu-Kiau,

(...) é, sumariamente: Reunião com os ancestrais, i.e., com a presença de sua energia (ngolo minienie miâu). Viver a experiência do tempo, como hoje é vivida, bem como foi vivida no passado e como deve ser vivida no futuro. Andar no passado seguindo Kini Kia bakulu (a sombra dos ancestrais). Rever o laço da comunidade biogenética n’sing’a dikânda: como fortificá-lo e como expandir seus ensinamentos. É estar em contato espiritualmente bem como intelectualmente com a sabedoria tradicional Africana (kingânga) do passado. É entender as condições de vida e viver daquele tempo e de agora. Finalmente, é conversar com “bakulu”, ancestrais, numa experiência pessoal, i. É., sentindo sua presença entre nós hoje e amanhã (Fu-Kiau, p.3-4).

A experiência bantu se apresenta como uma colaboração do homem-mulher com a natureza através da relação orgânica de todas as forças existentes no cosmos. Desta forma a pessoa está reconciliada consigo mesma, com sua história, seus antepassados, sua linhagem, seus contemporâneos étnicos e sua comunidade da aldeia. A experiência de separação, desintegração, isolamento é rejeitada categoricamente na sua concepção. A pessoa não pode se separar dela mesmo nem dos outros elementos da natureza.

Assim, a pessoa existe a partir da relação estabelecida no universo (*hantu*), influenciada pela ordem dos seres naturais. Esta finalidade independe dos anseios da pessoa,

pois faz parte da ordem social em comunidade. Essa compreensão é expressa na filosofia *ubuntu* e na sua expressão: “eu sou porque nós somos”. O nós aqui referindo não apenas aos seres humanos, mas também a todos aqueles dotados de força vital. Sobre *ubuntu*, Malomalo afirma:

Interpreto Ubuntu como o Ser-em-movimento, aberto para o Outro e que se concretiza nessas categorias ontológicas: Ki-ntu (ser-força-coisa), Hantu (ser-força-lugar-espaco), Ka-Ntu (ser-força-modalidade) e Mu-ntu (ser-força-pessoa). Ubu é que faz a ligação entre todos os seres. Essa ligação acontece através da Solidariedade Cósmica, Movimento-Comunhão ou Participação processual (Malomalo, 2018, p. 563).

Mogobe Ramose traz a filosofia *ubuntu* como aquela filosofia praticada pelos povos falante bantu:

Ubuntu é um gerundivo (gerundive) abstrato que exprime a filosofia praticada pelos povos da África falantes do bantu. Ele compartilha o caráter degerundivo (gerundive) isto é, a ideia de tornar-se, Ser (be-ing) e ser como manifestações do movimento como princípio do Ser-(be-ing)-com os verbos egípcios antigos, wnn (unen) “existir”, d d (djed) “ser estável”, “durável” e hpr (kheper) “tornar-se” (Obenga, 2004, 37-39). Como os antigos verbos egípcios referidos, a concepção filosófica *ubuntu* do mundo é que “Coisas não tem a fixidez e inflexibilidade que acreditamos que elas tenham. As coisas são mutáveis e em movimento na Terra, no céu, em baixo d’água, etc. A Terra e o céu, eles mesmos se movem” (Obenga, 2004, 39; Ramose, 1999, 50-53) (Ramose, 2011, p. 17).

O conceito de *ubuntu* está ainda relacionado com o *nommo*, tal qual nos convida à reflexão Henrique Cunha Júnior:

Na sociedade o Ubuntu representa a existência respeitosa e equilibrada entre os seres da natureza. No Ubuntu repousa a comunidade e suas relações sociais baseadas na tradição, na ética social e no reconhecimento de todos como indispensáveis. A identidade e a personalidade dos indivíduos é parte do Ubuntu. Este Ubuntu é a aplicação do conceito de totalidade das relações humanas e as sociedades existentes. O Nommo tem haver com a preservação da harmonia (Cunha Junior, 2010, p. 90).

É com o encantamento do espírito e com a força da encruzilhada que proponho que possamos deixar nosso *mntu* (corpo) aberto para acolher a possibilidade de pensarmos a filosofia *ubuntu* como ética ambiental, ou seja, como uma proposta para novos relacionamentos entre a sociedade e a natureza.

Que sejamos inspiradas e inspirados pela filosofia *ubuntu*, pois esta nos revela que uma pessoa não pode tornar-se plenamente humana³⁷ se explora outras pessoas e a natureza,

³⁷ “O *ubuntu* não deveria, portanto, ser confundido com humanismo e é, na realidade, antitético ao mesmo. Como Ramose (2009: 309-308) escreve: A humanidade sugere tanto uma condição de ser e o estado do tornar-se, da abertura ou desdobramento incessante. É, portanto, oposto a qualquer “-ismo”, incluindo humanismo, pois, tende

pois compromete o seu *Ntu* através do comprometimento do *mntu*, do *kintu*, do *hantu* e do *kuntu*. Aprofundando mais nas águas *ubuntu*, considero importante estabelecer a relação deste com o conceito de *ukama*:

(...) *ubuntu* deveria ser entendido em relação a *ukama*. Na linguagem Shona há um conceito mais amplo que *ubuntu*, *ukama*, que significa relação – relação com o cosmos inteiro. Murove (2009) argumenta que *ubuntu* (humanidade) é a forma concreta de *ukama* (relação) no sentido de que “a inter-relação humana com a sociedade é um microcosmo da relacionalidade dentro do universo” (p. 316). O significado de *ukama* se estende aos laços com todas as pessoas, não apenas com as gerações do presente, mas também com gerações do passado e do futuro (Le Grange, 2015, p. 12)³⁸

O *ubuntu*, portanto, é a forma concreta de *ukama*, não prescrevendo apenas um comportamento moral para as gerações presentes, mas também um vínculo entre gerações passadas, presentes e futuras (Le Grange, 2019). Dito isto, a geração atual tem responsabilidades no uso e conservação da natureza perante as gerações passadas e futuras. A gratidão ou a insatisfação com o padrão de conservação da natureza pode motivar a guarda continua da mesma, tratando a natureza com respeito e dignidade. A geração atual pode ainda garantir que as gerações futuras herdem um ambiente saudável:

Essa dupla responsabilidade também pode ser explicada pela característica relacional presente em *Ubuntu* de identidade e solidariedade. A identidade de uma pessoa em termos de "eu" em "nós" (como parte de um grupo) inclui gerações passadas e futuras. A geração atual reconhece que os predecessores viveram em solidariedade que se estendeu ao relacionamento intergeracional e, portanto, a geração atual deve agir de forma altruísta em relação às gerações futuras (Le Grange, 2019, p. 99)³⁹

Aqui percebemos que garantir um ambiente saudável para as gerações futuras, além de honrar os nossos antepassados é ter a possibilidade de sermos lembrados e lembradas com carinho. E isso é fundamental para conservar as nossas memórias vivas nos que virão, é a nossa contribuição para que o *Ntu* seja mantido na terra.

E isto está presente no entendimento de *ubuntu* como expressão da concretude presente em *ukama*, pois nos revela que cuidar de si (*mntu*) e da comunidade (*bantu*) não representa um antagonismo ante o cuidado com o *kintu*, ou seja com as coisas animadas e

a sugerir uma condição de finalidade, um fechamento ou um tipo de absoluto, mas também incapaz de, ou resistente a, qualquer movimento adiante” (LE GRANGE, 2015 p.11-12).

³⁸ LE GRANGE, Lesley. *Ubuntu/Botho* como uma ecofilosofia e ecosofia. Tradução para uso didático de LE GRANGE, Lesley. *Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy*. *Journal of Human Ecology*, 49(3), 2015, p. 301-308., por Leonardo da Silva Barbosa.

³⁹ Tradução própria.

inanimadas. *Ubuntu* age aqui estabelecendo um mecanismo que torna contraproducente mercantilizar a natureza para satisfazer interesses individuais ou de determinados grupos. Malomalo afirma que:

(...) a crise atual existe porque a humanidade rompeu com o bio-ecológico, ou parafraseando Ramose, fez ruptura com o Ubuntu, isto é, rompeu com os ciclos da vida do sagrado-ancestral (mundo da cultura), da vida dos bantos (comunidade dos humanos) e da vida universo-natureza (meio ambiente) (Malomalo, 2018, p. 565).

Essa é a força da filosofia *ubuntu*, a comunhão com a natureza, como um fundamento do viver. Digo isto de outra forma: se no Ocidente, as pessoas dão sentido à sua existência a partir do seu acúmulo financeiro, de títulos familiares, hereditários, do poder religioso baseado em doutrinas filosóficas e mitológicas, na cultura bantu existe a inseparabilidade parental entre a pessoa e a natureza, entre a comunidade e a natureza.

(...) na relação entre o homem e a natureza, o indivíduo não é um sujeito abstrato, separado, independente das condições ecológicas da sua existência. O indivíduo não está separado das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra. O ponto de partida desta apreensão é a integração da pessoa na natureza (Domingos, 2011, p.8).

Nota-se aqui que há na relação entre a pessoa e a natureza traços vivos da existência da ligação não utilitária da natureza; essa é uma ligação concreta e é caracterizada pela indissociabilidade entre humanos e não-humanos; há uma relação harmoniosa oriunda da vida em comunidade entre a pessoa e a natureza. Os valores de subsistência produzem uma relação vital que associa a pessoa à natureza. Essa compreensão está presente não apenas nos povos bantus, mas entre diversos povos, como na sociedade Dagara de Burkina Faso:

Talvez a forma de começar a caminhar na direção de uma vida íntima saudável seja reconhecer o divino em tudo. Quando entendemos que a terra na qual caminhamos não é apenas sujeira, que as árvores e os animais não são apenas fontes para nosso consumo, então podemos começar a nos aceitar como espíritos, vibrando em uníssono com todos os outros espíritos à nossa volta (Somé, 2003, p.95).

Essa inspiração trazida por Sobonfu Somé nos mostra a possibilidade que é desvelada quando superamos o epistemicídio, como nos colocamos como pessoas capazes de ser, estar no mundo a partir dos nossos próprios termos, tal qual indica o paradigma da afrocentricidade. Digo que os termos são nossos, pois esta cosmopercepção está presente nas diversas comunidades negras no Brasil contemporâneo.

A preocupação da pessoa se manifesta em práticas que conservam a natureza para que esta seja sua morada e fonte de vida material e espiritual, honrando seus ancestrais e sua descendência e não a enxergando como fonte inesgotável do lucro. Essa concepção da

natureza forja também um estatuto da terra que obedece a concepções diferentes das ocidentais; daí ao invés de proprietário, existem nas diversas sociedades africanas e afrodiáspóricas o título de mestre da terra, mãe-maré e o entendimento da terra como inseparável do seu corpo, do seu *ntu*, o corpo-território.

A sacralização existente sobre a natureza e seus elementos implica na impossibilidade (ou na dificuldade) de sua apropriação como simples bem privado, segundo Fu-Kiau:

Nós somos “sagrados” porque nosso mundo natural é sagrado. Nossas moradias e nossos pertences são sagrados, porque são feitos de matérias primas tiradas do mundo natural, do mundo sagrado. Qualquer coisa feita do equilíbrio Kinenga do mais interno do solo é sagrado e não pode perturbar a vida dentro e em torno de nós. E muito mais, diria um Muntu, nós somos sagrados porque nosso solo é sagrado e inalienável. Por causa dessa sacralidade e inalienabilidade desse solo (seu mundo natural particular), os Bântu mantinham seu solo, o sustento de todas as vidas, como uma inalienável comunidade. Ninguém podia colocar um preço nele. Era a precaução para evitar abuso e ganância: “o solo não era mercadoria para ser comprada e vendida; o solo era inalienável no sistema tradicional. Cada domínio era ganho por uma certa matrilinearidade (ou patrilinearidade) que podia, de fato, permitir o uso de uma parte dessa área ao parente ou mesmo ao estranho/estrangeiro..., mas isso não significava que dava direito sobre esse solo. (Fu-Kiau, p. 8)

Fu-Kiau nos diz que se somos sagrados, isso não se deve a nossa condição de escolhidos ou de espécies especiais, mas isso se dá pela nossa condição de sermos “sistema de sistemas”, ou seja, pelo fato de nós compartilharmos a nossa força vital com o cosmos. E é nas encruzilhadas do cosmos, do *hantu* (espaço-tempo) que os seres se encontram, se refazem, se reencontram e recarregam a sua força vital. É sob esta inspiração que Bas’Ilele Malomalo afirma que a crise ambiental não será superada apenas com a constituição de normas jurídico-políticas ou econômico-sociais, mas sim com o acionamento das encantarias epistemológicas, da qual o *ubuntu* é uma possibilidade:

Para se salvar da crise ecológica, é preciso, do ponto de vista da epistemologia do *ntu*, acionar o Nkisi, fazer o *axexé*, o feitiço-do-bem. Em outras palavras, executar ritos de encantamentos para que as energias que constituem a força da vida voltem a fluir, isto é, a “ubuntuizar-se”, seguir seu fluxo como ser-sendo (Malomalo, 2018, p 566).

É o ritual de equilíbrio que devemos fazer e, sem dúvida, nos deixar cobrir pelas águas da filosofia *ubuntu* traz algumas ferramentas necessárias para que o nosso emergir seja feito com a festa dos atabaques. É essa a festa que nós trazemos *Nzila*, que nós pedimos a sua presença para que os caminhos sejam abertos, para isso, oferendas precisam ser realizadas.

Malomalo fez o seu *ebó*, a sua oferenda e nos dá um caminho, o caminho de pensarmos os direitos biocósmicos a partir da filosofia *ubuntu*. Os direitos biocósmicos

reforçam a noção de que há uma conectividade em tudo o que existe, ou seja, tudo o que existe manifesta e é composto por *Ntu*, por força vital e portanto, “deve conviver harmoniosamente porque tem a origem comum” (Malomalo, 2022, p. 130), devendo os seres humanos realizarem as oferendas necessárias para não romper o ubuntu, mantendo ou restabelecendo a harmonia em contextos de desequilíbrios.

A proposta dos direitos biocósmicos vai no sentido de trazer a concretude de aplicação de políticas ambientais nas quais seja possível: “(...) defender os direitos da Realidade-total, processual, multiforme e global” (Malomalo, 2022, p. 137). Assim:

O bem-viver e a harmonia da Comunidade-de-Vida passa, necessariamente, pela sua consideração como um Ser-Sendo que merece dignidade e reconhecimento, isto é, precisam ser vistos e tratados como Ser/Sujeito ético e de direito. Cabe à Comunidade-de-Bantu, dentro da responsabilidade que lhe cabe, praticar a ética do cuidado cósmico e aplicar o direito biocósmico para se salvar do perigo que se colocou a si mesmo e às demais comunidades-de-vida” (Malomalo, 2022, p. 137).

Pensar em direitos biocósmicos é ter atenção a um modo de vida baseado na relação entre a diversas comunidades de vida e sua sacralidade, assim, como afirma Fu-Kiau:

Reconhecer a sacralidade do mundo natural é o começo de nosso entendimento de ser um com a natureza; ou é ou não é. É dingodingo dia kala ye zima, o processo de viver (ser, aparecer, surgir no mundo natural) e morrer (sair, desligar-se do mundo natural) ou seja acender e apagar, ligar e desligar. Um não existe sem o outro. Nosso mundo natural é sagrado porque ele carrega ambos, vida e morte em perfeito equilíbrio para manter toda existência nele em movimento. Destruir esse equilíbrio, sua sacralidade, é causar um fim para ele e para todos nós (Fu-Kiau, p.8).

Colocadas as aproximações para configuração de uma cosmopercepção bantu, perguntas ecoam no vento: onde podemos buscar experiências no Brasil de relação equilibrada com o cosmos? Como, na contemporaneidade podemos manter uma relação não destrutiva com a natureza? Como podemos adiar o fim do mundo (Krenak, 2019)? Eu entro no coro daquelas pessoas que respondem: no Brasil contemporâneo existem diversas comunidades e povos tradicionais que conseguiram conservar a natureza, na medida em que a entendiam como partícipes do seu mundo e não como algo separado. É sobre essa Geografia afro-brasileira (Anjos, 2020), sobre as territorialidades destas comunidades e seus modos de ser, viver e criar que nos debruçamos no capítulo seguinte.

3 TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS E A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

“Dá cadeia para quem me chamar de negro analfabeto. Só não dá cadeia para quem impõe o analfabetismo, obstruindo meu acesso às escolas. Dá cadeia para quem me chamar de negro burro. Só não dá cadeia para quem me chamar de “moreno”, mesmo sabendo que com isso querem me transformar em um híbrido e assim como aos burros, negar as condições de reprodução da minha raça.” (Nego Bispo - Agora é lei).

Pensar desde dentro (Guimaraes, 2021) as águas bantu nos permitem entender a noção de ancestralidade tão presente em nós, afro-brasileiros. É o adinkra Sankofa que encontramos espalhado nas casas de muitos brasileiros, nos quais os ferreiros espalham a esperança no ferro fundido e moldado, esta também uma tecnologia ancestral que trazemos. Sankofa, do povo Akan, no atual Gana, nos permite voltar sempre que necessário for e apanhar o que foi deixado para trás. É essa ancestralidade que permite o Nego Bispo explorar a “dinâmica Demanda → Meio → Demanda, ou seja, Princípio → Meio → Princípio” (Santos, 2019, p. 16), tal qual nos demonstra a lógica do cosmograma dos Bakongo.

Nos territórios afro-brasileiros, a ancestralidade pode ser percebida pela conservação da natureza realizada a partir das práticas espaciais estabelecidas nestes. Antonio Bispo afirma que nós somos povos contra colonizadores. A contra colonização envolve “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Santos, 2019, p.35).

Algumas denominações como mãe maré nos indicam que o mar, o mangue, os espaços lacustres são entendidos como um ente familiar importante: a mãe. Na diáspora africana a mãe possui um papel muito importante: ela é a responsável por organizar a estrutura familiar, por manter a família unida e por repassar quase que umbilicalmente os conhecimentos, ensinamentos, os modos de ser, fazer e criar comunitário-familiar.

Não é diferente nas denominações comumente encontradas nestes territórios de mãe terra, mãe natureza, mãe lua, pai sol. Todas essas nomeações trazem consigo a demonstração de que há uma confluência⁴⁰ das pessoas com a natureza, o que Nego Bispo (2019) chama de biointeração. Evidenciam também que nos posicionamos na guerra das denominações, demonstrando a nossa agência e renomeando os espaços a partir da nossa cosmopercepção, ou seja, a partir dos nossos próprios termos e modos de perceber e viver o mundo. Essa confluência, portanto, traz consigo a negação de qualquer forma de violência sobre esses territórios, a tentativa re-existente em garantir os direitos territoriais, a prática diária do cuidado, o desenvolvimento de uma sensibilidade em dialogar com os ciclos da maré, da lua, da terra, dos ventos, das espécies animais, vegetais e minerais.

Nos territórios afro-brasileiros da Baía de Todos os Santos, as águas e as terras são disputadas por diversos empreendimentos que estabelecem uma lógica de utilização destrutiva onde se instalam. Essa lógica inicia-se antes mesmo da implantação dos fixos e dos fluxos no território; tem início nas pesquisas, na forma não-participativa de elaboração dos projetos e planos, nos diálogos pautados por indicadores quantitativos como geração de emprego, competitividade, inserção neste ou naquele mercado, mas também nos interesses individuais e coletivos de lucro e apropriação privada das riquezas naturais, transformadas em recursos e capital privado.

Quando as duas lógicas se encontram, o confronto é inevitável. Os corpos-territórios são colocados no campo da luta sócio-espacial, que a partir das correlações de forças possíveis se confrontam. O confronto gera consequência nos territórios: a disputa territorial. Os modos de vida locais, a psicoesfera (Santos, 1988) estabelecida e as relações ancestrais são confrontadas, negadas, violentadas e repetidamente, as pessoas precisam defender aquilo que articula sua vida, o território:

Entendemos que no conceito de território estão agregados os sentimentos de apropriação de uma porção do espaço, assim como, quanto ao seu limite e a sua fronteira. “O território é o suporte da existência humana! Ele é na sua essência um fato espacial e social secularmente atrelado a uma dimensão política, permeado de identidade, possível de categorização e de dimensionamento” (ANJOS, 2011) (ANJOS, 2020, p. 25).

Os territórios afro-brasileiros da Baía de Todos os Santos experimentam essas situações, com maior ou menor intensidade, desde a chegada do primeiro africano, pois “o

⁴⁰ Segundo Nego Bispo (2019, p.68) “Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza”.

processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas (...)” (Santos, 2019, p. 29). São diversos os casos de violência, deslegitimação de identidades, menosprezo pelas relações previamente estabelecidas, transformando as águas azuis da Baía de Todos os Santos numa cor vermelha terrosa, como se a terra e a água juntas chorassem sangue com o seu povo.

No entanto, esse choro vem acompanhado pela coragem de recarilhar suas vidas (Nobles, 2009), ou seja, de defender o modo de vida afro-brasileiro frente às investidas do capital. Um corpo-território-justiça: “um corpo que clama por justiça e que o tempo inteiro aparece nessa marca sombria que o racismo nos deixou, como um pedido de socorro ou um grito de guerra: vai depender de quem escuta” (Nascimento, 2022, p.110).

Segundo Wade Nobles, isso deve-se ao fato de que todo africano que chegou ao Brasil, trouxe consigo o mapa mental de ser africano. Em suas palavras:

O mapa mental de ser africano serviu de filtro cultural da resistência à escravidão e ao colonismo. A concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento da energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inadaptado à escravidão, a menos que desafricanizado” (Nobles, 2009, p. 284).

Assim, acredito com Nobles que a concepção de pessoa e também de natureza, como sistema de sistemas, resistiu aos diversos ataques, possibilitando o estabelecimento de uma vida comunitária que manteve a noção de que nesses territórios habitam pessoas cósmicas, tal qual discutido anteriormente neste texto. Essa noção é muito presente nas escritas e oralidades de Antonio Bispo dos Santos:

Nós somos os diversais, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos, eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade (Santos, 2023, p.16)

Sendo assim é possível encontrar nos territórios afro-brasileiros experiências importantes para responder a situações enfrentadas não apenas por seus habitantes, mas também por diversos grupos populacionais no mundo contemporâneo. Destaco aqui a grave crise ambiental em curso, crise fundamentalmente societária.

Isto se dá pelo fato de que a cultura negra se constitui como uma cultura de encruzilhada, fortemente influenciada pelos valores bantu; conseguiu se adaptar e se

reconstituir mesmo em condições radicalmente desfavoráveis à sua continuidade. Segundo Leda Maria Martins:

Na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas ágrafos africanos inseminaram o corpus simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas. Como o baobá africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações (Martins, 1997, p. 25).

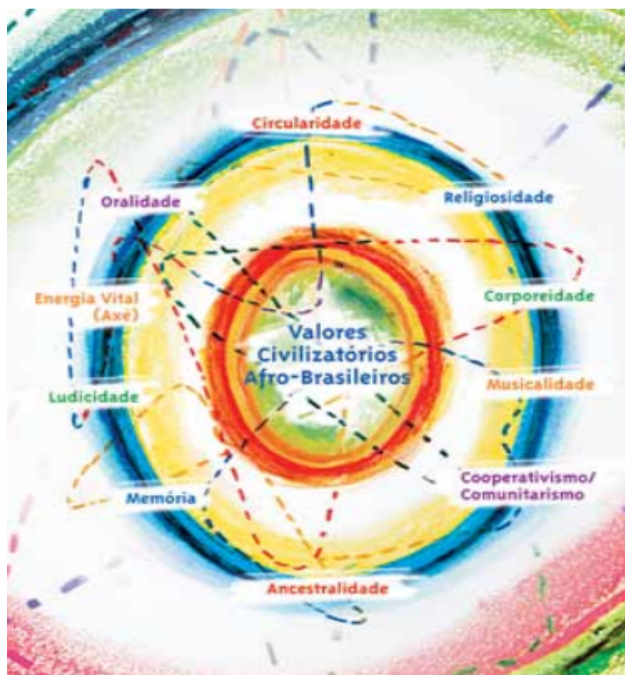
Concordamos ainda com Alex Ratts (2022, p.139) de que “o processo de territorialização das culturas africanas na diáspora tem uma dinâmica que não se submete a nenhuma definição fechada”. Assim, quando adentramos os valores civilizatórios afro-brasileiros:

(...) podemos compreender que vivemos embates terríveis, sociais e históricos, determinados pelo racismo; perceber que não estamos condenados a um mundo euro-norte-centrado, a um mundo masculino, branco, burguês, monoteísta, heterossexual, hierarquizado... Outros modos de ser, fazer, brincar e interagir existem (Trindade, 2010, p.14).

É neste mundo diversal, que se encontra a possibilidade de reconstituição societária e de reconstrução das lógicas ambientais. São nos territórios que já existem, que já conservam, que já biointeragem e não em fórmulas mirabolantes, produzidas em laboratório ou em espaços em condições ideais que se encontram as saídas desse navio negreiro ambiental que nos foi imposto. A saída é possível a partir dos valores presentes (figura 5) nos territórios afro-brasileiros:

Num processo civilizatório que prioriza o lucro, a dominação e a sujeição do outro, a subtração de sua energia vital (mais-valia), a competição, a racionalidade, a apartação ser humano-natureza, a maquinização e a tecnocracia, é preciso enfatizar outros valores e processos civilizatórios afro-brasileiros, e que também se fazem presentes (Trindade, 2010, p.13).

Figura 5 - Mandala dos valores civilizatórios brasileiros



Fonte: Trindade, 2010

Ao destacar dez valores civilizatórios afro-brasileiros, Trindade nos oferece a possibilidade de dialogar através de sua mandala com o cosmograma Bakongo, já que aqui estão presentes os princípios que mencionamos no capítulo anterior. Esses valores, regidos por energia vital, estão presentes nos territórios afro-brasileiros e é sobre eles que teceremos considerações a partir de agora.

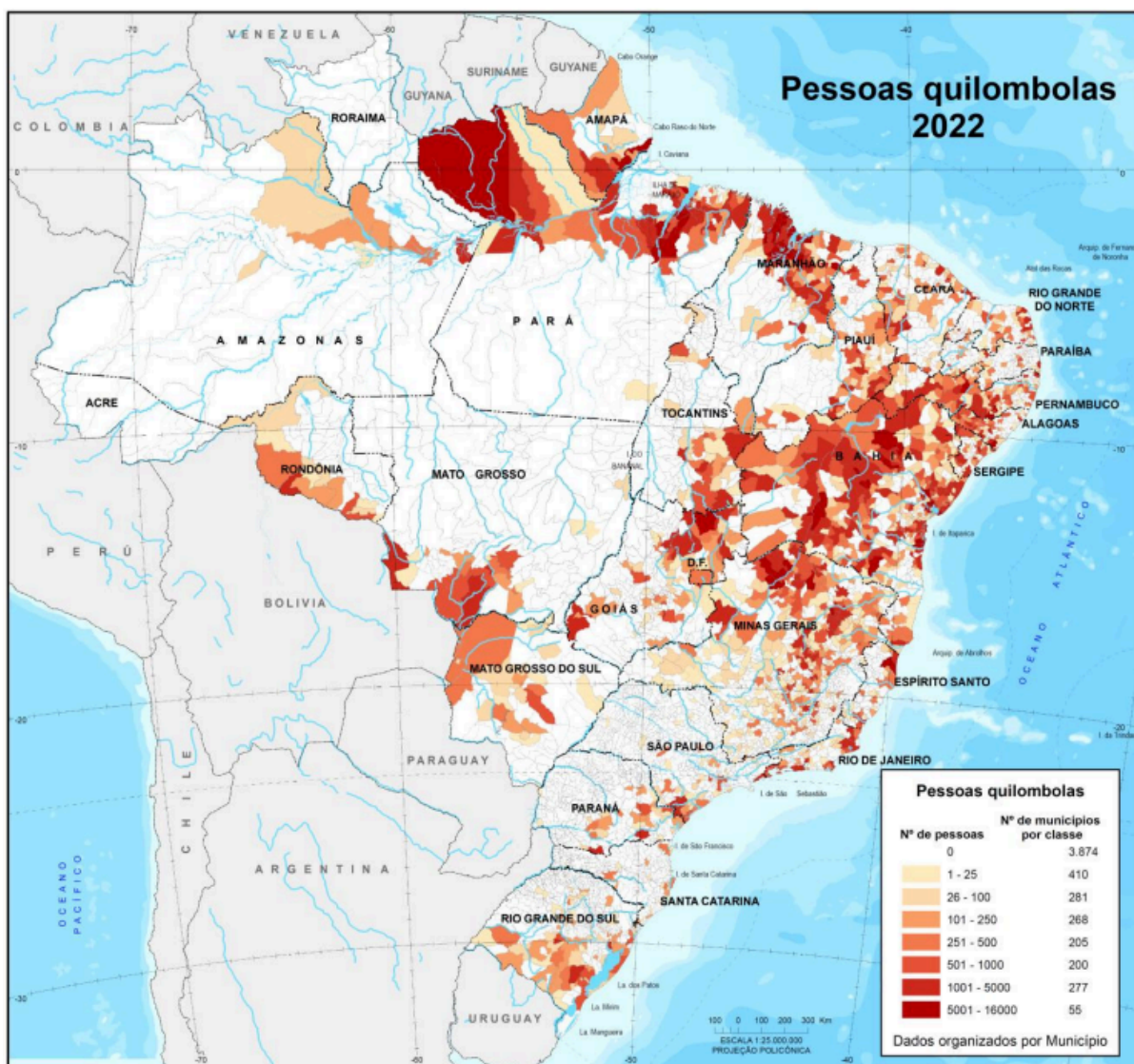
3.1 Territórios afro-brasileiros, fontes de energia vital: os quilombos

A parte da casa com paredes de taipa e teto de palha, por incrível que pareça, apesar do risco do fogo era o espaço da cozinha, exatamente porque as palhas e a taipa são térmicas. Aquele espaço esquentava menos durante o dia, e era onde se acendia a fôrnalha a lenha. O outro cômodo, de teto de palha e paredes feitas com varas secas, era onde se realizavam atividades coletivas como o tear, pois o espaço onde se tecia precisava ser mais ventilado. A nossa arquitetura era adequada às atividades praticadas ao longo do dia em cada um dos seus espaços.
Nego Bispo - A terra dá, a terra quer

Segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022, há 1.327.802 quilombolas em todo o país, estando em 1696 municípios do Brasil (mapa 13, tabela 1). Ainda segundo o IBGE:

A distribuição da população quilombola pelas Unidades da Federação aponta que, em valores absolutos, a Bahia é a Unidade da Federação com maior quantitativo de população quilombola – 397 059 pessoas –, o que corresponde a 29,90% da população quilombola recenseada. O Maranhão é a Unidade da Federação que apresenta o segundo quantitativo mais elevado de população quilombola, concentrando 269 074 pessoas quilombolas, o que corresponde a 20,26% da população quilombola recenseada. Somando a população quilombola da Bahia e do Maranhão, tem-se 50,17% da população quilombola concentrada nesses dois estados (IBGE, 2022).

Mapa 13 - Pessoas quilombolas no Brasil, 2022



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2022.

Tabela 1 - População quilombola no Brasil por regiões

Grandes Regiões	População quilombola e distribuição percentual	
	Pessoas quilombolas	Distribuição de pessoas quilombolas
Brasil	1 327 802	100,00%
Região Norte	166 069	12,51%
Região Nordeste	905 415	68,19%
Região Sudeste	182 305	13,73%
Região Sul	29 056	2,19%
Região Centro-Oeste	44 957	3,39%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2022

Os dados afirmam que as únicas unidades da federação com ausência de população quilombola são o Acre e em Roraima, confirmando o já apresentado pela Fundação Cultural Palmares (2024).

Ao nos apresentar esses dados o IBGE nos possibilita fazer coro ao já afirmado por Rafael Sanzio dos Anjos de que:

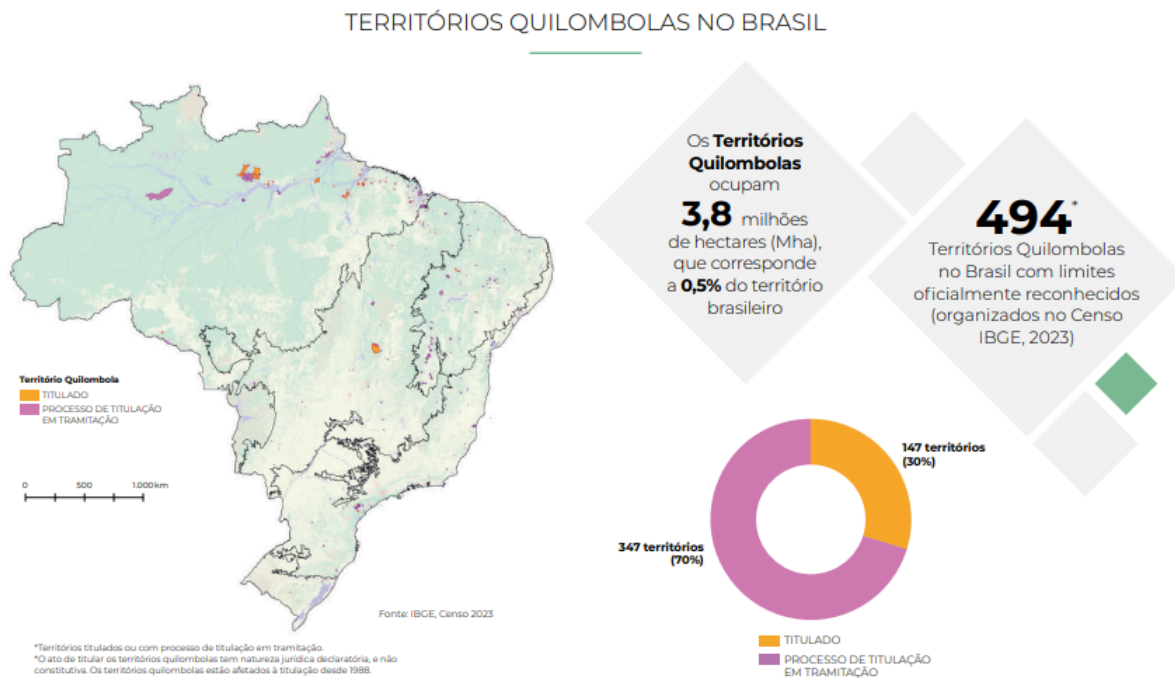
Não é mais pertinente e nem aceitável a nação brasileira continuar se “apresentando” para o sistema dominante como um “país europeu”, mantendo um processo secular de negação da realidade, sobretudo nas marcas irreversíveis encontradas no território que se organizou, na população conflitante desenhada e na estrutura da sociedade dividida e multifacetada (Anjos, 2020, p. 24).

Neste sentido, os dados cumprem uma função importante: de dar números àquilo que já era conhecido nos estudos realizados pelo conjunto dos geógrafos brasileiros que se dedicam aos estudos afro-brasileiros e africanos.

Antes de passar adiante, apresento também os dados sistematizados pelo MapBiomias, os quais demonstram a força e importância dos territórios quilombolas quando articulados às características ambientais. O método de produção de tais dados pelo MapBiomias (2023) consistiu em quatro principais características: Trabalho colaborativo em rede, com mais de 100 pesquisadores de universidades, empresas e Organizações Não-Governamentais brasileiras; Processamento digital de todas as imagens Landsat 5, 7 e 8 disponíveis em 38 anos, ou seja mais de 150 mil imagens; Informações anuais sobre 29 classes de cobertura e uso da terra entre os anos de 1985 e 2022 com resolução de 30m; Processamento em nuvem utilizando algoritmos de inteligência artificial através da plataforma Google Earth Engine.

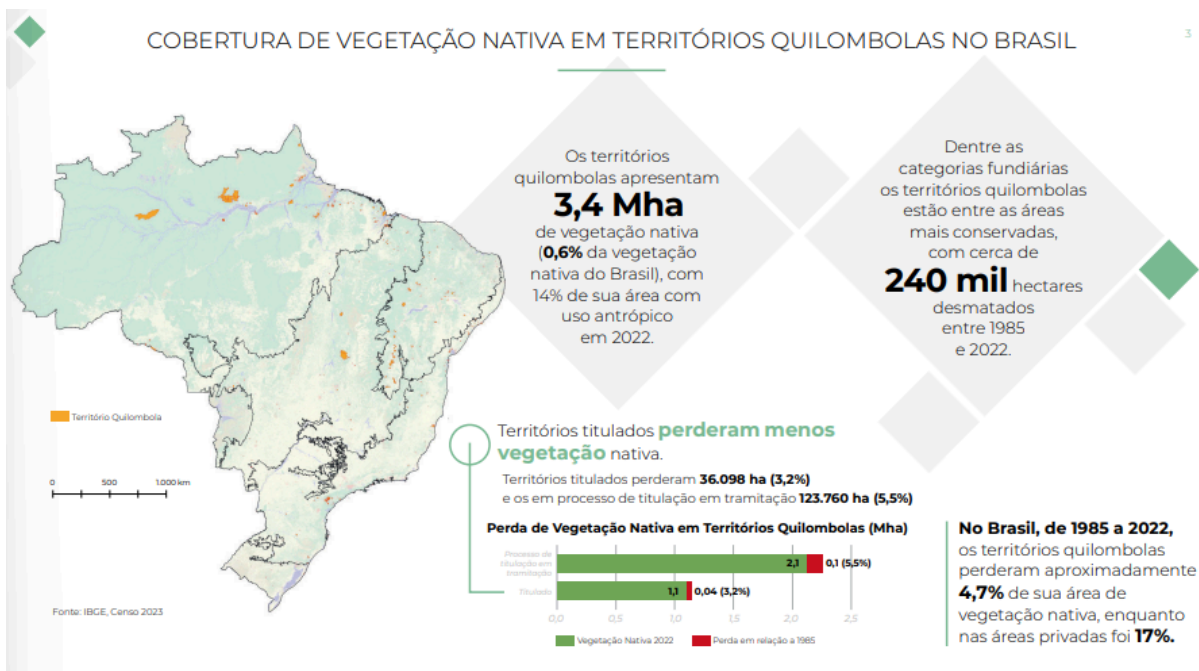
A metodologia incidiu nos 494 Territórios Quilombolas levantados pelo Censo do IBGE (2022), dentre estes 30% já titulados em 70% em processo de titulação (figura 6). Os resultados mostram que os territórios quilombolas no Brasil estão entre as áreas de menor desmatamento do país: “Entre 1985 e 2022, a perda de vegetação nativa nesses territórios foi de 4,7% contra 17% em áreas privadas. Foram 240 mil hectares de supressão de vegetação nativa nesses 38 anos. Juntos, eles abrigam 3,4 milhões de hectares de vegetação nativa – 0,6% do total nacional” (MapBiomias, 2023), como pode ser visto nas figuras 6 e 7.

Figura 6 - Territórios quilombolas no Brasil



Fonte: MapBiomias, 2023

Figura 7 - Cobertura de vegetação nativa em territórios quilombolas no Brasil



Fonte: MapBiomias, 2023

Os dados do MapBiomias vêm confirmar o que encontramos nos territórios: a conservação ambiental é um fato nos territórios quilombolas os quais “(...) abrigam 3,4

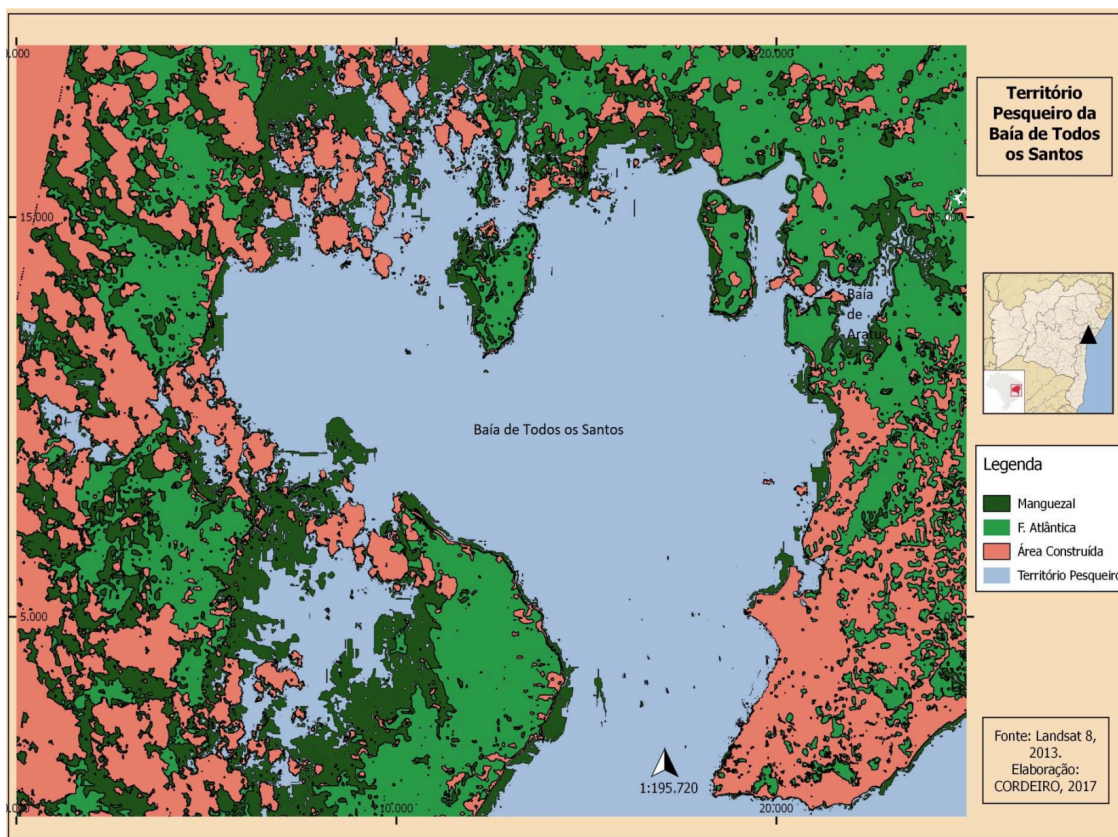
milhões de hectares de vegetação nativa – 0,6% do total nacional” (MapBiomias, 2023). Este fato coloca os territórios quilombolas na liderança da conservação da cobertura vegetal nativa do Brasil, ao lado dos territórios indígenas: “Estes últimos ocupam 13% do território nacional, mas contêm 19% de toda vegetação nativa do país e apenas 1% da perda de vegetação nativa nas últimas três décadas se deu nestas áreas” (MapBiomias, 2023).

Pelo alto grau de conservação ambiental, consideramos que o aquilombamento é uma “prática de resistência ecológica e política” (Ferdinand, 2022, p.168), já que desde o início o aquilombamento “teve como condição o encontro de uma terra e de uma natureza” (Ferdinand, 2022, p. 168). Essa associação até os dias atuais mantém como uma das premissas a conservação do meio ambiente, esta característica “foi largamente ocultada tanto pelos pensadores clássicos da ecologia como, [em medidas variadas], pelos que celebram o símbolo de resistência dos quilombolas” (Ferdinand, 2022, p. 169, grifo nosso). O que gostaríamos de chamar atenção é que diante de um território em constante reorganização para a exclusão das populações afro-brasileiras, estas colocaram em prática outra maneira de viver junto e se relacionar com a terra, com a natureza.

Já não há mais espaço para os preservacionistas que querem pintar de branco as matas, os cursos hídricos, o ar puro dos territórios quilombolas, criando Parques Nacionais e Unidades de Conservação em que a presença afro-brasileira é impedida. Também não deve haver mais espaço para a invasão destes territórios por empreendimentos de capital nacional, estrangeiro ou misto. Faz-se necessário o reconhecimento do protagonismo ancestral da conservação ambiental realizada pelos afro-brasileiros.

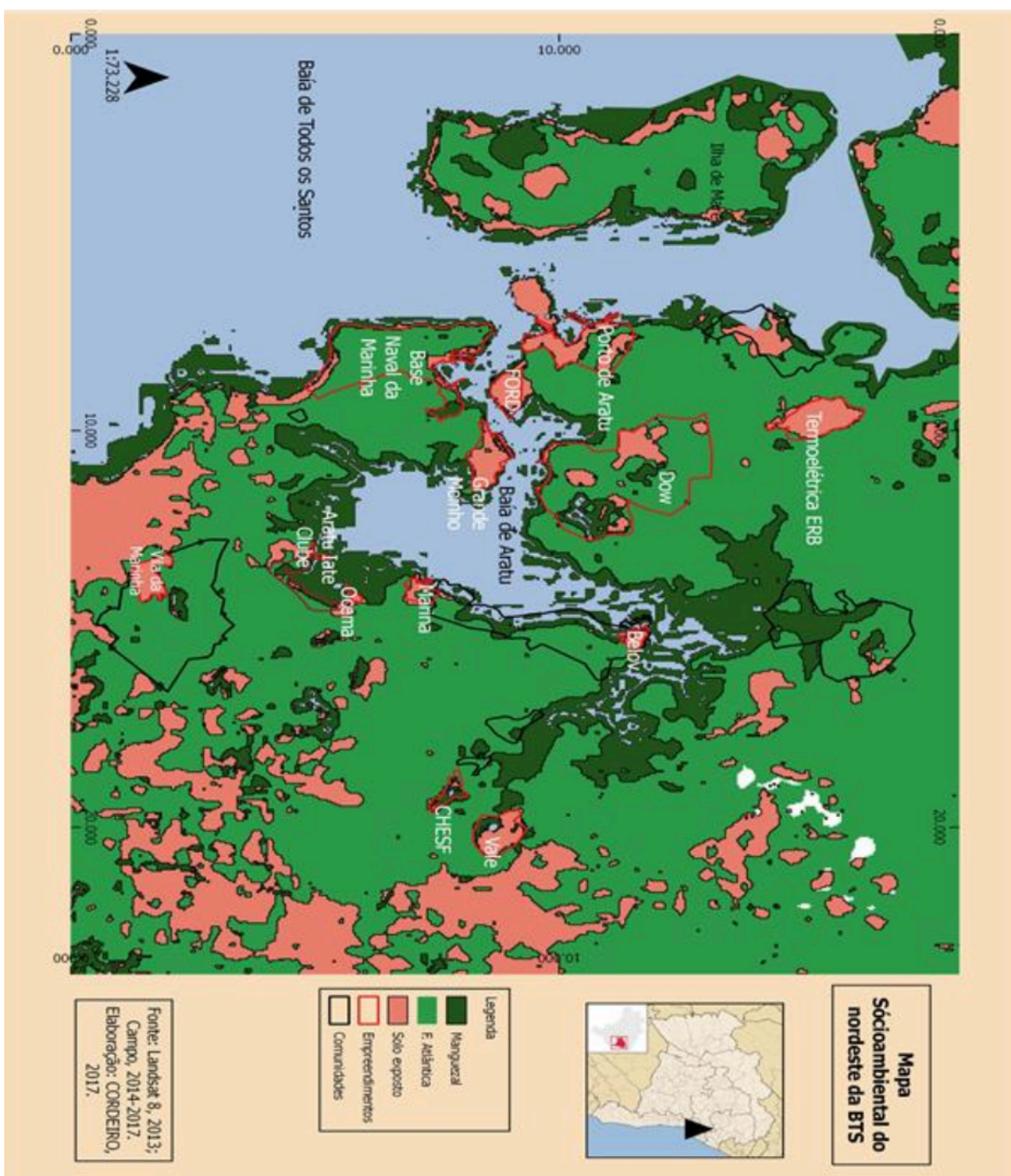
No caso das comunidades tradicionais da BTS, a conservação ambiental coincide em grande parte com a existência das populações que tradicionalmente utilizam o território (mapa 14). O mapa abaixo espacializa a área de manguezal e a localização do solo exposto.

Mapa 14 - Território de uso comum entre as comunidades tradicionais de pesca artesanal na Baía de Todos os Santos



Os dados de campo nos permitem afirmar que em há comunidades tradicionais, a conservação ambiental. No recorte apresentado na minha dissertação de mestrado (Cordeiro, 2019), trago um recorte do nordeste da Baía de Todos os Santos (mapa 15).

Mapa 15 - Mapa socioambiental da Baía de Todos os Santos



O mapa acima espacializa a área de manguezal, a floresta atlântica e a localização do solo exposto. Sobrepostos a estes, estão as poligonais em vermelho, representando os empreendimentos e em preto as comunidades tradicionais do nordeste da BTS, com exceção da Ilha de Maré. Percebemos o impacto causado pelos empreendimentos em relação ao impacto causado pelas comunidades. Quando os empreendimentos são instalados, o

manguezal é o primeiro a ser soterrado, dando espaço para as infraestruturas necessárias à consolidação destes. Já, as comunidades tradicionais utilizam o ambiente no sentido de garantir a moradia, estando o manguezal conservado.

Considero as comunidades tradicionais da BTS fundamentais para a conservação tanto da biodiversidade quanto da sociodiversidade, duas faces de uma totalidade.

A evolução da biodiversidade de uma área, em escala histórica e não geológica, deve ser considerada como produto da história da interação entre a humanidade e o ambiente. Se o ambiente está se degradando com maior velocidade, é fruto da mudança no padrão de comportamento entre a humanidade e natureza, ou seja, reflexo dos padrões de uso do território e dos elementos naturais associados, fruto de determinados modos de vida, associados aos modos de produção, ao longo de determinado tempo.

Como já foi dito, a natureza possui caráter sagrado na cosmopercepção africana, não conhecendo os limites da propriedade privada, a proibição de acesso ou a degradação ambiental com a finalidade de progresso individual: “(...) as relações de produção que caracterizam, o que chamaríamos, em termos de economia política, o modo de produção comunal africano, baseiam-se nos princípios que dizem respeito ao valor da alteridade, da ancianidade e da expansão de linhagens” (Luz, 2013, p.80). O princípio da expansão das linhagens é fundamental para entender a natureza como algo necessário para as comunidades tradicionais do nordeste da BTS: sem ela, como poderiam seus filhos e netos prosperarem? Essa visão de futuro é herdada dos povos africanos e indígenas.

Outro princípio importante é o da ancianidade: “O princípio da ancianidade, segundo Fadipe, é que “assegura a continuidade, a estabilidade e permanência política e social das instituições, e que garante os valores de lealdade, cooperação, ajuda mútua e liderança” (Lima, 1977, p.97)”.

As populações tradicionais possuem técnicas próprias de uso e manejo da natureza; com suas práticas promovem a regeneração de áreas degradadas e a ciclagem de nutrientes. Esses conhecimentos só são perpetuados se houver a comunidade. Sem comunidade não há conhecimento ambiental, por isso é imperativo o respeito ao território das comunidades tradicionais:

São essas relações que eu vejo espalhadas pelo território. São relações familiares e comunitárias, todas elas se articulando através da relação com a natureza. No Quilombo Rio dos Macacos as áreas de lazer são extensas, todas elas articuladas com a natureza. As crianças se divertem subindo nas árvores, pegando picula e desenvolvendo várias brincadeiras no chão de barro presente em todo o território (Cordeiro, 2020, p.121).

Os territórios afro-brasileiros são festivos, a paisagem se mistura aos momentos de brincadeiras, de festa, o ciclo produtivo é também uma festa. No Quilombo Rio dos Macacos, a natureza compõe a vida, a festa, a produção, está presente, portanto, no modo de vida da comunidade (fotografias 1 e 2).

Fotografia 1 - Sobrinho de D. Olinda brincando na árvore



Fonte: Cordeiro, 2019.

Fotografias 2, 3, 4, 5 - Produção do Quilombo Rio dos Macacos



Fonte: Cordeiro, 2020.

Da mesma forma, no território quilombola e pesqueiro de Conceição de Salinas vemos a presença da pesca artesanal como organizadora do modo de vida. Na fotografia abaixo, dona Zezé está beneficiando o marisco com suas netas. Neste território a pesca acontece tanto via embarcações, com utilização de redes, quanto através da mariscagem, atividade realizada em sua maioria pelas mulheres, que levam seus filhos de colo para a lida. A mãe-maré sustenta e alimenta as comunidades tradicionais de pesca artesanal da Baía de Todos os Santos, ao mesmo tempo que recebe destas a atenção necessária à sua conservação.

Fotografia 6 - Beneficiamento familiar do marisco



Fonte: Acervo próprio, 2023

A conservação nas comunidades quilombolas de pesca artesanal se realiza tanto pelo respeito aos ciclos das espécies, como a não realização da pesca nos momentos de reprodução de diversas espécies, pela não captura de animais filhotes, pelo replantio de áreas degradadas, mas também por ações auto organizadas por essas comunidades no seu dia a dia (fotografias 7, 8, 9, 10).

Fotografias 7, 8, 9, 10 - Quilombolas realizam atividades auto-organizadas



Fonte: Quilombo Conceição, 2023

Se a mãe-maré é tratada com respeito pelos quilombolas, o extrativismo realizado também. Ao realizar a extração de madeiras ou folhas para a criação de objetos com diversos fins (fotografias 11, 12, 13, 14), as comunidades demonstram um profundo conhecimento ecológico. Por exemplo, na extração do coco para a produção do azeite de dendê, as pessoas sabem que não podem matar o olho do dendezeiro, sabendo exatamente a forma correta da extração do cacho. Da mesma forma acontece a retirada das folhas para a produção de esteiras e cestos: sem matar o olho da palmeira. Aqui concordamos com Malcom Ferdinand: “Ao contrário do matricídio do habitar colonial e de seu inverso a *wilderness*, os quilombolas forjaram novamente um laço matricial com as terras e naturezas encontradas. De repente, a Terra sem *manman* se torna uma Mãe Terra” (Ferdinand, 2022, p. 171).

Fotografias 11, 12, 13, 14 - Produção de objetos fruto do extrativismo local



Fonte: Cordeiro, 2019

Notamos, portanto, uma relação biointerativa entre os quilombolas e a natureza, transformando-os nos primeiros ecologistas do mundo moderno das sociedades colonizadas. Os quilombos transformam-se não apenas em agrupamentos humanos em busca de liberdade, mas “sobretudo comunidades humanas e não humanas que escapam do habitar colonial da escravidão” (Ferdinand, 2022, p. 175).

Abdias Nascimento afirma que “Quilombo não significa escravo fugido Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 2009, p.205). Afirma ainda que o ideal quilombista está em constante reatualização, atendendo a exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico, circunstância que impôs aos quilombos diferenças em suas formas organizativas:

Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo (Nascimento, 2009, p.205).

Para Beatriz Nascimento: “o Quilombo é um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram (e são) revigorados” (Nascimento, 1979, p. 105)! O

quilombo representa uma sociedade criativa, na qual a propriedade privada da terra, dos meios de produção e da natureza são rompidos pela lógica comunitária. O trabalho da pesca artesanal, por exemplo, não se apresenta “como uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana de que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social” (Nascimento, 2009, p. 205). Por isso, os pescadores-quilombolas defendem seu território contra as investidas dos empreendimentos; são compartilhantes e fazem parte organicamente daquele território, Nego Bispo ilustra isso ao dizer:

O compartilhamento é uma coisa que rende. Quando cheguei ao território em que estou hoje, já existiam outros compartilhantes que nos recepcionaram. Na Caatinga, os umbuzeiros nos recepcionaram. Eles compartilharam seus frutos, suas folhas e suas raízes quando chegamos, e não trouxemos nada para os umbuzeiros. Eles já eram nativos daqui, viemos habitar esta terra depois deles. Foi assim com os pássaros, foi assim com uma planta chamada pinhão – que não é o pinhão manso, é um pinhão cuidado por nós, ditos humanos, que as juritis adoram. Elas comem esses pinhões e, vez por outra, pegamos uma juriti. O pinhão compartilha com a juriti, a juriti compartilha conosco, e nós vamos compartilhar de novo com o pinhão. Agora que já estamos aqui há mais tempo, entramos também no ciclo local de compartilhamento (Santos, 2023, p.21).

Quando encontro quilombolas cuidando de uma árvore, regando suas raízes, colando seus troncos, cuidando de seus membros, entendo que há aqui um sentimento de compartilhamento. No Quilombo Rio dos Macacos, o adoecimento das mangueiras era uma pauta constante nas reuniões comunitárias. Os quilombolas pensavam em diversas soluções para curar aquelas que, além de dar os frutos para a alimentação, eram também os telhados de suas reuniões. Em Graciosa, no baixo sul da Bahia, a primeira reação substancial dos quilombolas veio quando um empreendimento quis instalar postos de gasolina na praia do amor, cercando a costa e impedindo o acesso dos quilombolas. Os quilombolas ocuparam a área e conseguiram a desapropriação do empreendimento. A vitória coincidiu com a abertura do terreiro de Oyá. Lembro das palavras de Mametu Bárbara “Foi Oyá que nos deu a força para vencer e hoje celebramos a nossa conquista”. Ver o território em festa por 4 dias foi algo marcante na minha vida. Eu, que há poucos meses estive ali para construir a cartografia anexa (mapa 16) ao processo para a comprovação do uso tradicional do território, pude comemorar essa vitória e sambar muito por quatro dias. A cartografia foi feita com muita rapidez⁴¹, no entanto, a festa foi comemorada com muita leveza.

⁴¹ Ao que me desculpo e prometo em algum momento refazê-la.

Mapa 16 - Comunidade Quilombola de Graciosa - Taperoá, Bahia

Comunidade Quilombola de Graciosa - Taperoá (BA)



Fonte: AATR, 2019.

Aqui percebemos então que o território afro-brasileiro é composto por elementos do tempo-espaço que se contrapõem à dominação e ao racismo impostos. Nele há a liberdade de conhecer as pessoas, a liberdade de poder ser negro, de poder construir relações baseadas no cotidiano e na horizontalidade, como nos diz Milton Santos, ainda que envolto de tensões e verticalidades.

Para Muniz Sodré (2019), a existência dos territórios afro-brasileiros se dava através de laços e alianças. Esses laços constituíram o saber mítico. Esse Saber Mítico que constituía o éthos da africanidade no Brasil adquiriria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Ou seja, esse território, ao ponto que é um espaço de gestão de força para o negro, é também um espaço permeado por conflitos. Para Sodré: “Os espaços que aqui se “refaziam” tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas” (Sodré, 2019, p. 65). Para ele, o quilombo:

(...) não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma cósmica de vida e modos próprios de organização (Sodré, 2019, p. 65-66).

Sodré afirma ainda que o território é um lugar próprio, um lugar construído, conquistado:

Pode-se falar, assim, na dimensão territorial ou na lógica de lugar de uma cultura, e como função de base em sua estrutura dinâmica global. Nela, o território e suas articulações sócio-culturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações (Sodré, 2019, p.17).

3.2 Territórios afro-brasileiros, fontes de energia vital: os terreiros

Essa força está presente também em outras territorialidades afro-brasileiras, como os terreiros de candomblé. A territorialização dos afro-brasileiros por meio dos terreiros ocorreu com grande intensidade. O sagrado presente nestes territórios rearticulou as organizações socioespaciais dilaceradas com o processo colonial, já que: “Por meio do sagrado, os negros refaziam, em terra brasileira, uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora” (Sodré, 2019, p. 72). O território sagrado afro-brasileiro

(...) refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro (Sodré, 2019, p. 77).

Nos terreiros a memória tem papel central, pois os nossos ritos não são entregues por nossas Mães, nossas Mametus, encadernados. Há aqui um aprendizado no cotidiano. Para nós a memória não é um baú repleto de coisas do passado, mas está acontecendo a todo o momento, é a dinâmica Princípio ↔ Meio ↔ Princípio (Santos, 2019) ou nas palavras de Wanderson Flor do Nascimento: “A memória é um processo sempre presente, capaz de acionar a ancestralidade que vive no passado, mas também vive hoje. A ancestralidade não é um memorial do passado, o qual precisamos simplesmente acionar nesse repertório que é a memória” (Nascimento, 2022, p.112).

A criação dos territórios dos terreiros re-humaniza. Ele cria mecanismos para que o nosso corpo-território seja alimentado, torne-se forte. E por corpo aqui, eu não entendo uma corporeidade ocidental, fundada na separação entre Mente - Corpo - Alma. Nos terreiros, tudo

está, tudo é importante. Por exemplo, a sede do nosso ser é o *mutwe*, a nossa cabeça, que é um local onde estão guardadas as nossas experiências de muitas vidas, mas também dessa. É o local onde nós recebemos o *ngunzo* iniciático, daí a expressão “raspar a cabeça” referir-se ao processo de tornar-se *muzenza*. Para nós, o *muxima*⁴² bombeia o sangue da vida, mas ele também é a sede da nossa inteligência. O coração ser a sede da inteligência afirma uma lógica de não separação entre a razão e a emoção e isso vai produzir territorialidades próprias.

O território do sagrado afro-brasileiro é constituído por espaços internos, externos, bem como pela ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nos terreiros Unzó Maiaia e Tupã Suriázala isso é vivido constantemente por nós, filhos e filhas da casa, no entanto, pode ser percebida também por quem nos visita. Aqui eu falo de mim, de nós. Neste terreiro experienciei em diversos momentos a presença da cosmopercepção dos bakongo e do seu-nosso cosmograma bakongo. Na inseparabilidade ecológica entre os humanos vivos ou mortos (*muntu*), os não humanos (*kintu*), entre a importância do olhar, do sorriso e das diversas subjetividades e qualidades modificadoras de outras qualidades (*kuntu*), todos esses conceitos-momentos atravessados pela força vital (*ntu*) e acontecendo nos diferentes espaços (*hantu*).

Para essa força vital que organiza o mundo no terreiro, cada elemento é importante e necessita de equilíbrio, pois assim como nos territórios quilombolas, aqui a manutenção da vida é o foco de toda a comunidade, de todos aqueles que possuem a força vital (*ntu*). Essa relação ecológica nos terreiros pode ser notada de várias maneiras. Segundo Jussara Rêgo:

O Candomblé é instalado na cidade sob a forma de Terreiros - tipo de assentamento peculiar da religião. Sacraliza elementos do espaço físico atribuindo-lhes significados e gerando modelos de realidade que levam seus praticantes a uma peculiar exploração simbólica do meio. Áreas verdes, árvores destacadas, pedras e acidentes como cachoeiras, fontes, brejos etc. correspondem a epifanias divinas (Rêgo, 2003, p.15).

Por exemplo, durante a iniciação de uma *makota* e duas *muzenzas*, nós, filhas já iniciadas, fomos em busca de folhas necessárias ao ato iniciático. Nossa Mametu Tandu, Mãe Laura, nos convidou com um sorriso no canto da boca para adentrarmos no seu carro e irmos em direção ao quilombo Quingoma, em Lauro de Freitas. Nesse dia, trocamos de roupa, colocamos nossas contas de rua e adentramos o carro. No caminho, nossa mãe explicou que precisaríamos ir ao Quingoma pois não encontramos essas folhas no nosso terreiro, por conta dos processos de degradação ambiental realizados pela especulação imobiliária em Lauro de Freitas, município da região metropolitana de Salvador.

⁴² Coração.

Antes de seguir, gostaria de ressaltar que o Tupã Suriazala, nosso lugar de partida, foi fundado pela atual Mametu do Unzó Maiala, por conta do processo de verticalização ocorrida no terreiro matricial fundado por sua avó a Mametu Mataracira em 1966, localizado no bairro do Garcia no centro da cidade. Terreiro este que viu a perda de natureza com o crescimento da metrópole:

Nas cidades, do ponto de vista sócio-político, o terreiro é uma forma de assentamento ameaçada pela especulação e pelas intransigências do latifúndio urbano: numerosos terreiros têm sido erradicados ou sofrem essa ameaça, além da drástica redução de seu espaço (Rêgo, 2003, p. 15).

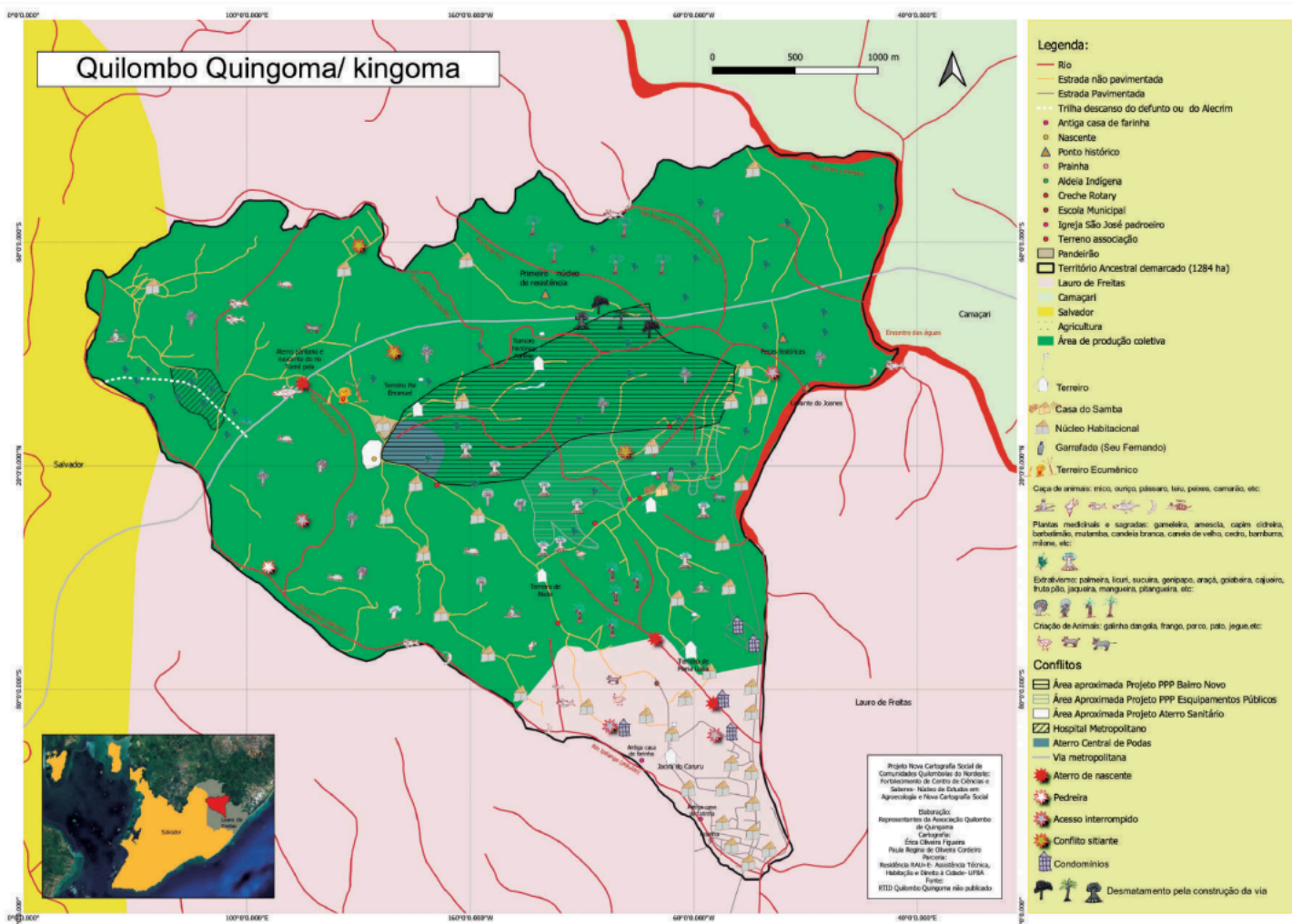
Dito isso, gostaria de ter novamente a sua atenção para a nossa ida ao quilombo Quingoma. No caminho, Mametu foi nos contando da importância da natureza para o nosso culto, de como que sem as folhas e as águas não conseguimos realizar as nossas atividades, ou seja, não conseguimos garantir o alimento e a restituição da nossa força vital. Essa força vital sagrada é fundamental para enfrentarmos os desafios vivenciados no dia-a-dia, principalmente no contexto de uma sociedade extremamente racista, misógina, patriarcal e violenta com os corpos negros. Mametu, no entanto, ressaltou que não adiantava apenas acessar os elementos da natureza, era necessário ainda ter conhecimento, saber as funcionalidades de cada elemento, de cada espécie vegetal e de qualidades de água, ela falou ainda da importância do sopro (do vento) e da sabedoria para acordar todos esses elementos. O acordar aqui se refere às palavras, aos toques, aos sentimentos emanados por aquela pessoa que realiza os rituais.

Ao chegarmos no quilombo Quingoma nos encontramos com uma jaqueira frondosa, plantada pelos quilombolas. Donana, liderança espiritual da comunidade, nos encontrou nela. Ali descobrimos que a *Artocarpus heterophyllus* se chamava “vovó Catarina e vô Joaquim de Aruanda”, ancestrais daquela comunidade que foram enterrados no momento em que se plantou a árvore. Essa prática é muito encontrada entre os povos bantu. Em alusão ao cosmograma bakongo, essa árvore simboliza a linha vertical, ou seja, a ligação entre os vivos e os mortos. As raízes estão no reino dos mortos, reino que não vemos, mas que está presente na nossa cosmopercepção; por sua vez, as partes visíveis representam o mundo dos vivos; a terra, representa a kalunga, a linha horizontal do cosmograma que separa esses dois mundos. Todos os mundos são partícipes da nossa cosmopercepção e estão presentes em todos os momentos da nossa vida.

Aqui há uma aproximação entre dois territórios afro-brasileiros, há a articulação de práticas espaciais que nos revelam uma ecologia afro-brasileira comum em dois territórios vizinhos. Se conectam pela estrada, mas também pela mata e pelo rio, comuns aos dois territórios.

Seguimos então em busca dos elementos que precisamos e, a cada achado, minha mãe nos ensinava a serventia e o Nkisi que rege a energia daquele elemento. Ao passarmos pela Jaqueira, encontramos um território rico em frutas; existem ali diversos pés de acerola, mangueiras, jaqueiras, abacateiros, entre outros. Donana nos convida, então, para conhecer o terreiro ecumênico de matriz africana Kingongo do quilombo Quingoma. Na segunda parada, nossa anfitriã afirma que o Terreiro é fruto de um reencontro com a ancestralidade que foi ameaçada com a chegada da Via Metropolitana que corta o território quilombola (mapa 17), com a forte especulação imobiliária que implantou condomínios por todo o território tradicional e também pela implantação de um lixão que serve de descarte de todo o lixo produzido na cidade de Lauro de Freitas. A todas essas violências soma-se o fato da não-regularização do território quilombola, o que compromete a vida dos seus moradores e das práticas de conservação ambiental.

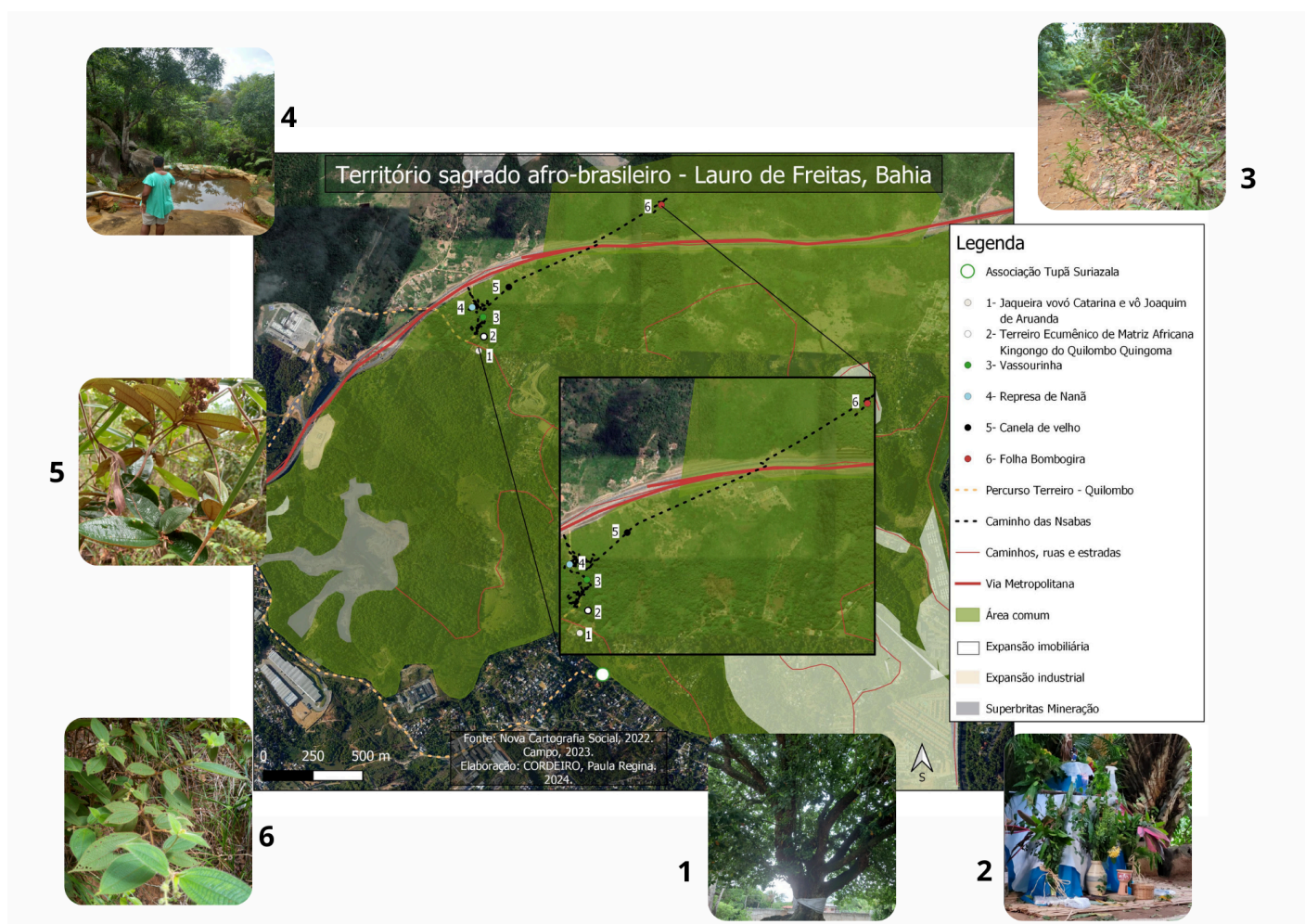
Mapa 17 - Quilombo Quingoma/Kingoma



Pesquisa: Figueira, Érica.
Elaboração da cartografia: Cordeiro, Paula Regina; Figueira, Érica.

Ao adentrarmos a mata, Mametu Tandu logo encontra uma *nsaba* (folha), a vassourinha. A vassourinha é utilizada para rezar, tirar quebranto, mas também para momentos secretos da iniciação de uma *muzenza*. Minha mãe pediu licença e retirou a vassourinha, logo depois descemos para coletar um elemento fundamental nos rituais de iniciação e que possui forte ligação com a *Nkisi Ndandalunda*: a água. Chegamos então na represa de Nanã, nome dado pela comunidade a um barramento de Rio, localizado na área mais baixa do território. Na represa, ouvimos histórias sobre a aparição de divindades, ouvimos também que esta água é milagrosa, pois auxiliava às parteiras no seu ofício, facilitando a passagem das crianças e o sucesso dos partos. Coletamos a água e avançamos mais um pouco no território, atravessando a via metropolitana, encontramos a canela de velho, a qual foi coletada pela Makota Kalembê e, posteriormente encontramos uma folha identificada como folha do *Nkisi Bombogira* ou *Pambu Njila*, o senhor dos caminhos e das encruzilhadas. Esses seis pontos e o trajeto percorrido por nós foram retratados no mapa abaixo:

Mapa 18 - Território sagrado afro-brasileiro - Lauro de Freitas, Bahia

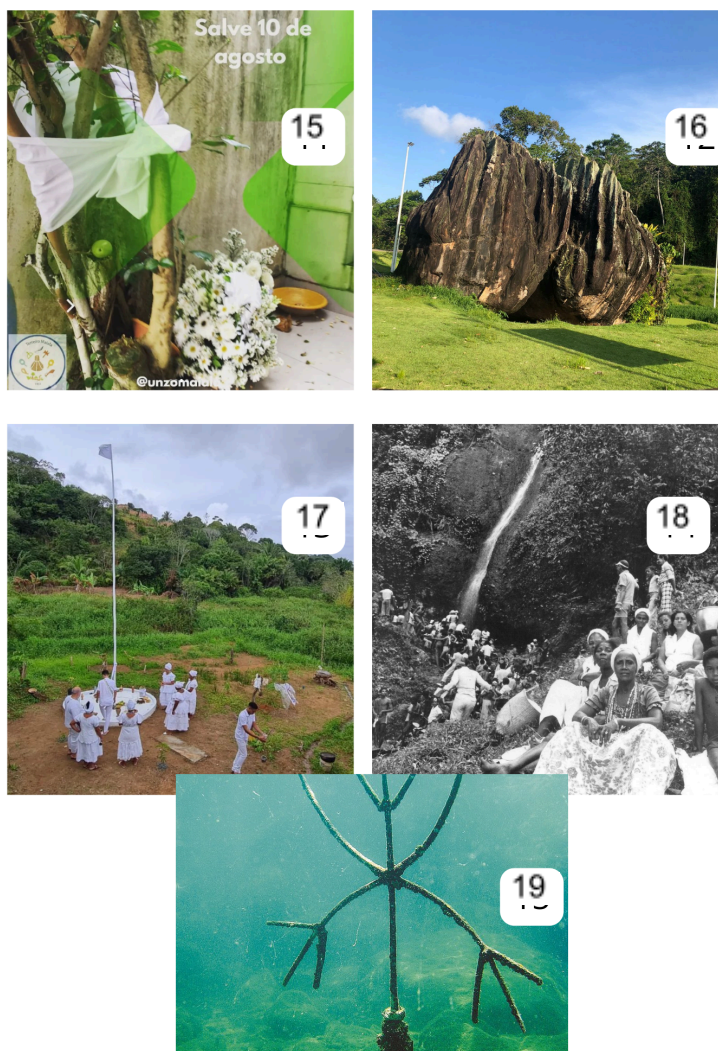


Fonte: Campo, 2023
Elaboração própria, 2024

Essa breve descrição, intencionalmente não aprofundada, de uma atividade rotineira nos terreiros de Candomblé nos dá pistas para entendermos porque muitos adeptos o categorizam como um culto à natureza. No Candomblé, os elementos da natureza possuem força vital e todos os elementos são importantes no nosso culto: os *Mkisi* são assentados em árvores, pedras, no solo, cachoeiras, rios e mares (fotografias 15, 16, 17, 18, 19). No nosso culto, ao passo que sacralizamos o espaço físico, conferimos significados diferentes às classificações científicas. Entendo que não transformamos os elementos da natureza em divindades, como fora dito por Serpa (1998), mas potencializamos a força vital existente naquele elemento. Ou seja, o aspecto divino já está presente nestes elementos; o que nós fazemos é nos relacionarmos conforme fomos ensinadas a fazer. Cantamos e oferecemos

outros elementos para aquela pedra, para que ela possa ativar a força vital contida nela, possibilitando a nossa comunicação com a energia de determinado *Nkisi* ou entidade.

Fotografias 15, 16, 17, 18, 19 - Natureza sagrada



Comentários: A fotografia 15 simboliza a comemoração ao rei da nação Angola: o *Nkisi* Kitembu, popularmente conhecido por Tempo, no terreiro Unzó Maiala, cultuado numa árvore, adornado e recebendo oferendas no 10 de agosto, data na qual também fui iniciada. A fotografia 16 refere-se a Pedra de Xangô, cultuada por diversos terreiros de candomblé na cidade de Salvador. A fotografia 17 retrata a comemoração para o *Nkisi* Kitembu no Terreiro Tupã Suriázala. A fotografia 18 retrata o povo de santo reunido em uma das quatro cachoeiras sagradas no Parque São Bartolomeu. Das cinco cachoeiras mais conhecidas, quatro são conhecidas por nomes de entidades do candomblé: Nanã, Oxum, Oxumaré, Tempo e Escorreadeira. A fotografia 19 foi retirada nas águas da BTS e demonstra um assentamento de Exu colocado sobre um coral marinho.

Fontes: Unzó Maiala, 2023; Acervo próprio, 2023; Tupã Suriázala, 2023; Correio, 2022.

Posso afirmar, a partir daqui, que o espaço do terreiro, não se confina apenas aos seus espaços internos, como o barracão, a cozinha, roncó etc., mas também nos espaços externos. Por exemplo, em determinado momento precisei fazer um ebó para Kayangu, *Nkisi* na qual

fui iniciada. No prato de barro continham diversos elementos naturais os quais foram rezados para o alcance do objetivo do ebó. No entanto, para a sua eficácia, precisava ser colocado aos pés de um bambuzal. Em outro momento, precisei também realizar um ebó para Maria Padilha da Kalunga, após preparado, precisei também arriar (colocar) em uma encruzilhada de quatro pernas (+)⁴³ às 12h em ponto. Essa encruzilhada precisava ser larga e com muito movimento de carro. Nas duas situações os espaços de culto são articulados. Não há separação entre espaço interno e externo, ambos são necessários para atingir o objetivo do ebó e também do culto: a melhoria da vida de todas as pessoas envolvidas.

Na alimentação podemos também notar a relação ecológica presente nos terreiros de Candomblé. Por exemplo, ao realizarmos a festa para determinado *Nkisi*, há o processo de oferecer força vital oriunda de diversos elementos da natureza. Dentre esses estão os animais. Após realizarmos o rito para o *Nkisi*, nós também nos alimentamos. Comemos a mesma comida que foi ofertada, por exemplo, se o *Nkisi* comeu galo ou galinha, nós também comeremos. O *Nkisi* come algumas coisas que nós não comemos, como por exemplo, sangue, penas e patas. As patas, particularmente, me enchem a boca! No entanto, a maior parte da carne é servida à comunidade. Ou seja, nos alimentamos da mesma energia do *Nkisi*, nós fazemos parte também do rio, que só se encerra depois de todos comerem e do ebó ser levantado, quando assim é necessário.

O trabalho comunitário marca o modo de vida dos terreiros. Um dos momentos mais bonitos vivenciados por mim, foi durante a minha obrigação de 3 anos, quando alguns filhos da casa se reuniram para fazer os alimentos oferecidos ao *Nkisi* Kavungo, o senhor da terra. No primeiro momento, preparamos o bomborô (pipoca), a ser oferecido ao *Nkisi*, mas também para a realização da limpeza tanto nos filhos, tanto naquelas pessoas que querem obter a graça. Sentados no apoti, pequeno banco de madeira, colocamos numa panela de barro os materiais necessários para a produção do bomborô (fotografia 20).

⁴³ Tal qual o cosmograma Bakongo.

Fotografia 20 - Materiais necessários para a produção do bomborô de Kavungo



Fonte: Acervo próprio, 2023

Esse momento é de forte espiritualidade, o que envolve a devoção, o cuidado e a festa. Nos divertimos muito preparando a oferenda, conversamos sobre nossos processos, angústias, felicidades, nos aconselhamos e aprofundamos o vínculo comunitário e familiar. Esse é realmente um momento de grande força. Outros elementos também são preparados no dia, como a paçoca, o ekó (fotografias 21, 22, 23, 24, 25) e a preparação das roupas e adornos nas festas dos *Mkisi* das palhas em agosto: Kitembu, Kavungo e Angorô-Angoroméia (fotografias 26, 27, 28).

Fotografias 21, 22, 23, 24, 25 - Preparação de elementos para os ritos de agosto



Fonte: Acervo próprio, 2023

Fotografias 26, 27, 28 - Preparação das roupas e adornos dos Mkisi das palhas



Fonte: Acervo próprio, 2023

Aqui, a cada palha colocada, uma oração, um agradecimento. Nós biointeragimos com a energia do *Nkisi* de tal forma que me faltam palavras para descrever. É necessário ressaltar que nós fazemos tudo sob o olhar atento dos mais velhos do Terreiro e da nossa Mametu.

Consideramos ainda a relação ecológica presente nos terreiros de Candomblé a partir dos estudos realizados por Fábio Macêdo Velame sobre a arquitetura das árvores. Este afirma que:

As árvores sagradas nos terreiros de Candomblé (...) além de serem assentos de Orixás, Vodum, Inquices, Caboclos e, entidades locais, como os Escravos, possuem um papel fundamental que as distinguem, são os elementos geratrizes, organizadores e estruturantes das arquiteturas de seus templos (Velame, 2014, p.2).

Em seu estudo, Velame demonstra que a arquitetura dos terreiros é uma extensão da natureza sacralizada, na qual não há uma “arquitetura do homem enquanto uma paisagem pictórica ou um artifício artificial, criado pelo homem como algo em contraposição a natureza, um domínio do homem sobre a natureza” (Velame, 2014, p.2).

Nestas arquiteturas, os espaços construídos abraçam as árvores sagradas, sendo a natureza um elemento que gera e é o espaço de culto (fotografia 29). Segundo Velame (2014):

O barração foi construído abraçando e envolvendo a árvore sagrada, que possui um caule robusto e uma grande copa que se desenvolve sobre o telhado, tornando-se o próprio “telhado sagrado do terreiro”, um telhado feito de folhas sagradas, que se renova e transforma-se de forma contínua. A árvore sagrada de Obaluaiê é o elemento geratriz dessa arquitetura (Velame, 2014, p. 6).

Fotografia 29 - Assento de Obaluaiê na Cajazeira que atravessa o telhado do Terreiro do Capivari, São Félix, Bahia



Fonte: Velame, 2014.

É na relação ecológica dos terreiros de candomblé expressa na multiterritorialidade dos seus espaços de culto que compreendemos a natureza como sagrada, nós e a ela somos

compostas de *ntu*, de força vital e através do fluxo do culto e dos rituais nos tornamos “erupções do sagrado no mundo” (Velame, 2014, p. 2).

3.3 Territórios afro-brasileiros e a luta por reconhecimento

Ao demonstrarmos a importância dos territórios afro-brasileiros para a conservação ambiental, podemos perceber que há a presença de uma forma comunitária de ser-estar-pertencer-compor o mundo. No entanto, apesar da relação não-destrutiva destes territórios com a natureza, não há o reconhecimento do Estado brasileiro e de setores da hegemonia das instituições científicas de sua importância.

Os territórios quilombolas, por exemplo, são alvos de diversas violências institucionais, políticas e culturais. São diversas lideranças perseguidas e assassinadas no Brasil lutando pela proteção de seus territórios. O caso mais recente foi o assassinato da liderança quilombola Bernadete. Mãe Bernadete era uma liderança incansável na defesa dos direitos do seu Quilombo em Simões Filho, o Pitanga de Palmares, mas também atuava na defesa de outros territórios.

A história do quilombo de Pitanga de Palmares remonta ao século XIX e há décadas trava uma luta pela valorização da cultura quilombola e contra o avanço de empreendimentos públicos e privados que geram intensa especulação imobiliária no local. O território quilombola Pitanga dos Palmares está inserido em uma área marcada pelo avanço da especulação imobiliária e pela presença e implantação de empreendimentos públicos e privados, como por exemplo a implantação em 1967 do Centro Industrial de Aratu, que atualmente abriga o Porto de Aratu e empreendimentos químicos, metalúrgicos além da indústrias de fertilizantes, roupas, entre outros; a implantação em 1978 do Polo Industrial de Camaçari, que é composto por mais de 90 empresas, os quais os dutos passam dentro do território quilombola; a instalação do Complexo Penitenciário Simões Filho, em 2002. Em 2017 houve a instalação de um aterro de entulhos do município de Simões Filho.

Com forte oposição das comunidades tradicionais da região, a implantação do aterro foi marcada pelo assassinato do filho de Mãe Bernadete, Flávio Gabriel Pacífico dos Santos, o Binho do Quilombo ainda no ano de 2017, após o mesmo receber diversas ameaças e coerções para que ele e sua mãe deixassem que determinados empreendimentos se implantassem no território.

Mãe Bernadete foi assassinada com 25 tiros enquanto assistia televisão na casa que funcionava como sede da associação do quilombo. O caso de Maria Bernadete Pacífico ganhou repercussão internacional, no entanto, são diversas lideranças assassinadas no Brasil cotidianamente. Os dados do caderno de conflitos no campo da Comissão Pastoral da Terra (CPT) demonstram o grau de violência no campo brasileiro (quadro 4).

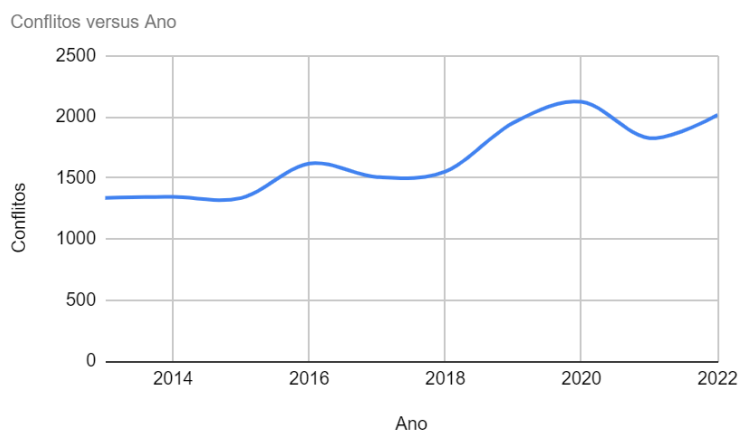
Quadro 4 - Conflitos no campo no Brasil

	Total dos conflitos no campo - Brasil									
Ano	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022
Conflitos	1338	1347	1337	1619	1509	1554	1954	2125	1828	2018
Assassinatos	35	37	50	64	72	30	32	21	36	47
Pessoas envolvidas	561752	735143	769145	868818	789772	1000744	944471	938274	922915	909450
Hectares	18443874	27051410	41368772	41133531	45640019	47401050	59463214	78885124	73981614	80165951

Fonte: CPT, 2023
Elaboração própria, 2024

Como podemos perceber no quadro acima há uma grande quantidade de conflitos no campo brasileiro, que se agravam com o passar dos anos (gráfico 2).

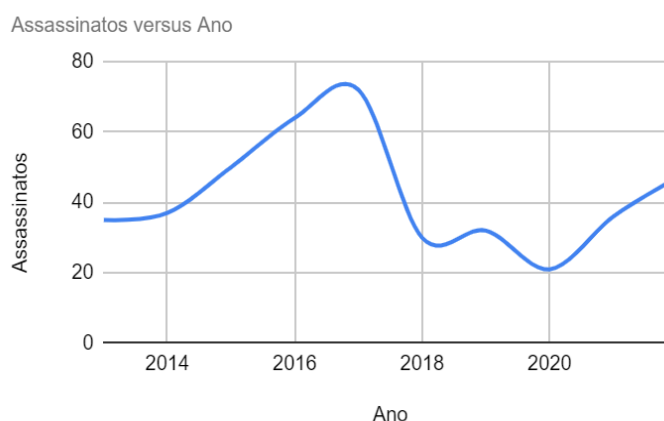
Gráfico 2 - Conflitos no campo por ano



Fonte: CPT, 2023
Elaboração própria, 2024

Da mesma forma, o número de assassinatos no campo tem índices que chamam atenção (gráfico 3), principalmente quando notamos que poucos casos são finalizados, com a punição dos mandantes e executores do crime, como no caso de Mãe Bernadete. Correspondente ao aumento dos conflitos do campo, vem também o aumento dos números de hectares que são palco dos conflitos e das disputas territoriais, tornando essas uma constante na paisagem agrária brasileira.

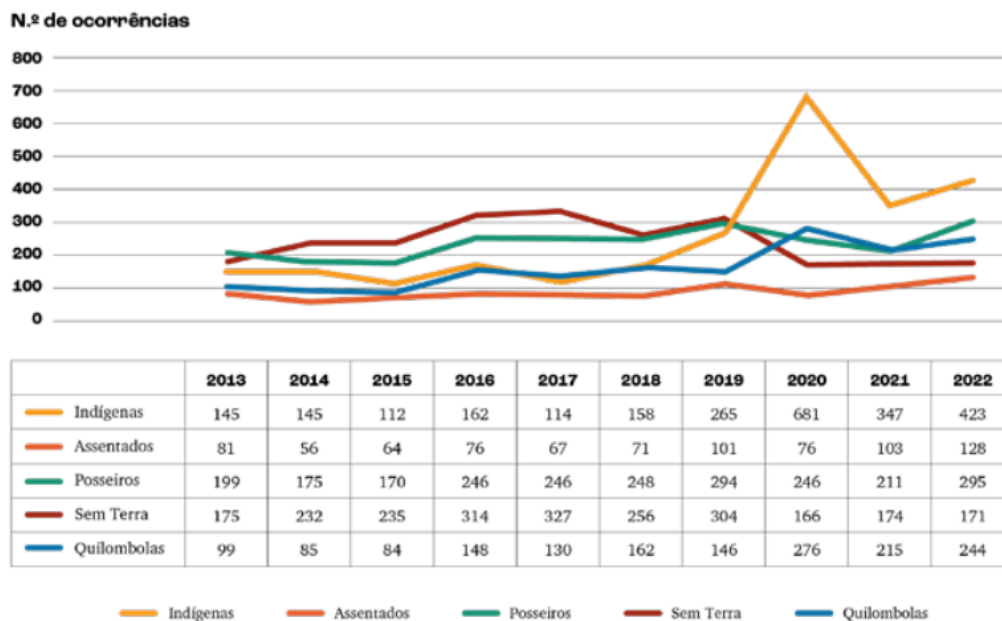
Gráfico 3 - Assassinatos no campo por ano



Fonte: CPT, 2023
Elaboração própria, 2024

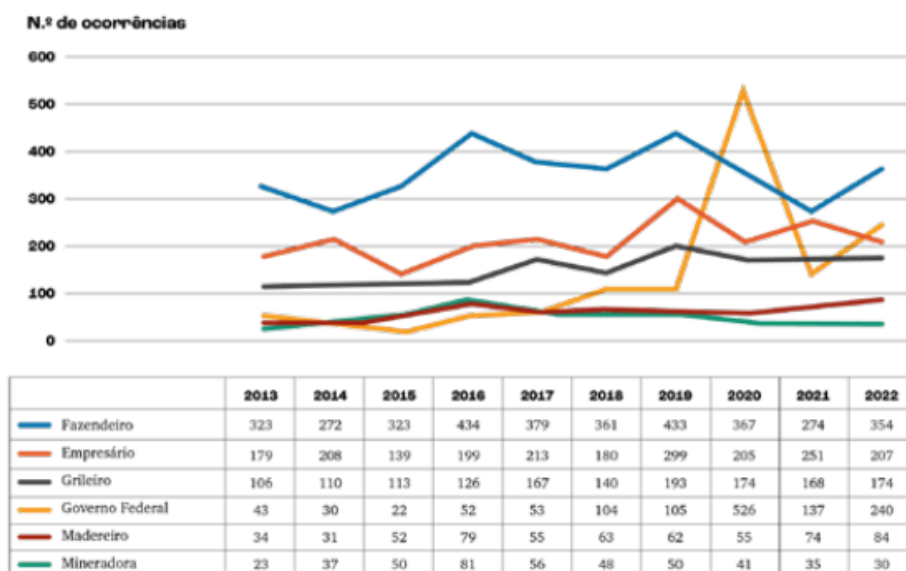
No que diz respeito aos conflitos especificamente relacionados aos quilombos no Brasil, os dados de conflitos também são alarmantes. Segundo a CPT, no ano de 2022, 244 territórios quilombolas sofreram violências por conflito por terra (gráfico 4), sendo causados por setores como fazendeiros, empresários, grileiros, madeireiros, mineradoras e até pelo Governo Federal (gráfico 5).

Gráfico 4 - Categorias que sofreram violência pelo número de ocorrências de conflitos por terra (2013-2022)



Fonte: CPT, 2023

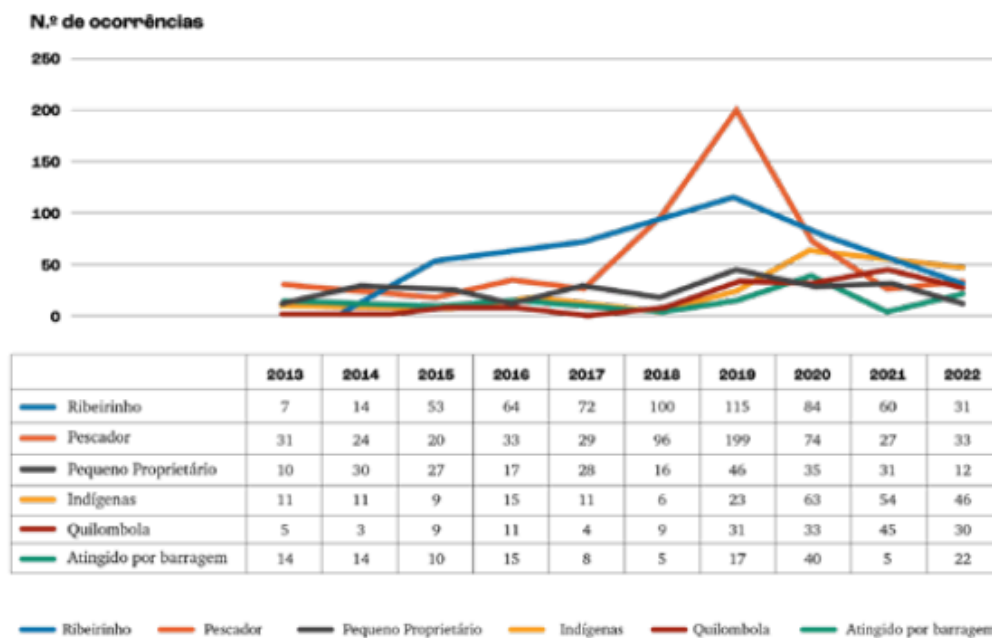
Gráfico 5 - Categorias que causaram violência por ocorrências de conflitos por terra (2013-2022)



Fonte: CPT, 2023

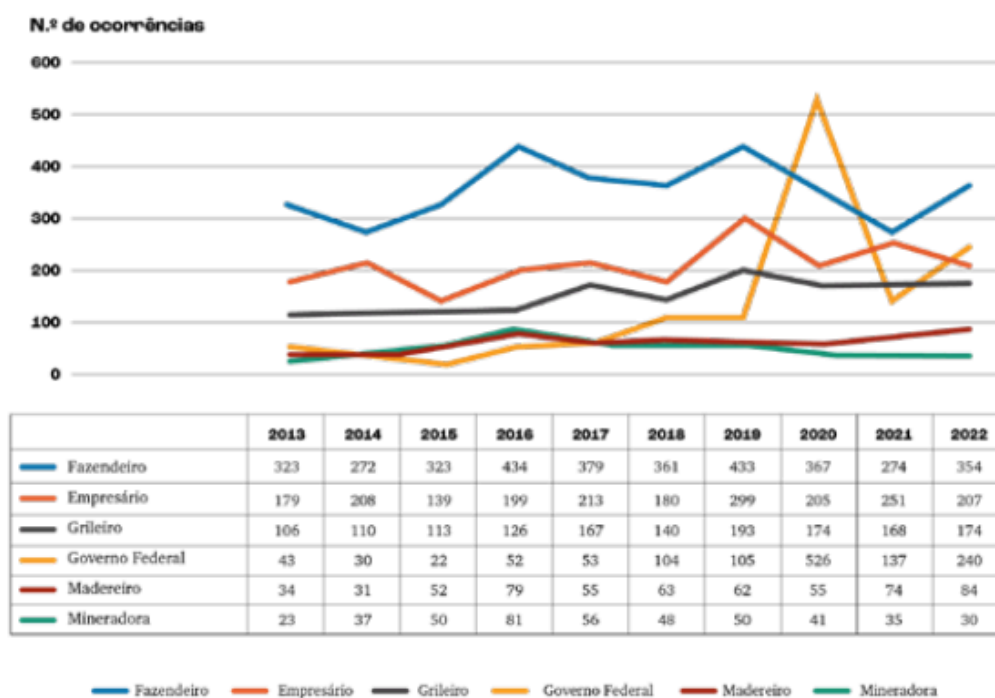
Ainda segundo a CPT, em 2022 ocorreram 30 casos de violência nos territórios quilombolas ocasionados por conflitos por água (gráfico 6). Esses conflitos também envolvem os mesmos setores que causaram violências por conflitos por terra (gráfico 7).

Gráfico 6 - Categorias que sofreram violência pelo número de ocorrências de conflitos por água (2013-2022)



Fonte: CPT, 2023

Gráfico 7 - Categorias que causaram violência por ocorrências de conflitos por água (2013-2022)



Fonte: CPT, 2023

Os conflitos territoriais revelam a força violenta da estrutura agrária brasileira concentradora, e que a partir dos anos de 2019 ganha maior intensidade:

Além de a média de registros anuais de conflitos por terra e água, durante os anos de 2019 a 2022, ter sido superior à média registrada nos anos anteriores (2013 a 2018), a espacialização dos dados aqui reunidos demonstra claramente que tais conflitos se concentram em regiões onde avança a fronteira agrícola e mineral: Norte e Nordeste, regiões em que se situam os estados que compõem o arco do desmatamento (do oeste do Maranhão ao Acre), e o MATOPIBA, uma sigla para a delimitação territorial criada por órgãos de governo com o intuito de estimular atividades agropecuárias e de mineração nos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia (Malerba, 2023, p. 24).

O caderno da CPT afirma ainda que os conflitos fundiários intensificam a degradação ambiental. Tais conflitos existem pela não-regularização fundiária dos territórios tradicionais, bem como pela não realização da reforma agrária no Brasil:

Um conjunto de problemas socioambientais (desmatamento, perda de biodiversidade, contaminação das águas, insegurança hídrica e alimentar, etc.) está intimamente relacionado a um modelo agrícola e de ocupação territorial ambientalmente predatório, que se reproduz por meio da grilagem graças à histórica ausência de políticas de ordenamento fundiário, reforma agrária e reconhecimento de direitos territoriais (Malerba, 2023, p. 28).

Segundo a Fundação Palmares há 3009 comunidades que possuem a certidão quilombola, ou seja, são reconhecidas oficialmente como territórios quilombolas pelo Estado Brasileiro. Destes, segundo os dados do Incra, existem 1802 processos de regularização fundiária abertos; boa parte desses processos encontra-se na região Nordeste (tabela 2).

Tabela 2 - Processos de regularização fundiária quilombola abertos no INCRA - 2022

Nível territorial	Processos abertos	Percentual
Brasil	1 802	100,00%
Norte	144	7,99%
Nordeste	1 023	56,77%
Sudeste	116	6,44%
Sul	355	19,70%
Centro-Oeste	164	9,10%

Fonte: INCRA, 2022.

Nota: Não foi possível levantar o quantitativo de processos abertos nos órgãos estaduais e municipais com competências fundiárias.

Fonte: IBGE, 2023

Segundo o MapBiomias, a partir dos dados do Censo do IBGE (2023), os territórios quilombolas ocupam 3,8 milhões de hectares, representando 0,5% do território nacional. Dos 494 territórios quilombolas, 29,76% são titulados e 70,24% estão em processo de titulação (tabela 3). Para o MapBiomias:

Essa diferença reflete-se na conservação ambiental: enquanto nos territórios já titulados a perda de vegetação nativa entre 1985 e 2022 foi de 3,2%, nas áreas em processo de titulação esse percentual foi de 5,5%. Na média, o uso antrópico ocupa 14% de sua área (MapBiomias, 2023).

Tabela 3 - Territórios quilombolas por status fundiário - 2022

Status fundiário	Quantidade	Percentual
Titulado	147	29,76%
Decreto	82	16,60%
Portaria	72	14,57%
RTID	137	27,73%
Estudo técnico	40	8,10%
Delimitado	16	3,24%
Total	494	100,00%

Fonte: IBGE, 2023

Os fatores que levam o acionamento da identidade quilombola são diversos, mas, sem dúvida, boa parte dos quilombos aciona a identidade em contextos de conflitos territoriais, nos quais a identidade se revela como garantidora de direitos. É, portanto, a partir do choque com a tentativa de apropriação privada de seus territórios que boa parte das comunidades (re)constrói sua identidade. Como nos diz Frantz Fanon: “Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinas, confirmar seu ser diante de um outro.” (Fanon, 2017, p.103).

Os dados acima revelam um quadro de não-titulação da maioria dos territórios quilombolas, titulação essa orientada pelo decreto 4.887/2003, que estabelece procedimentos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

O processo de organização das comunidades quilombolas em torno da identidade quilombola é, sem dúvida, o primeiro momento da regularização fundiária dos territórios quilombolas e representa, muitas vezes, o momento de intensificação dos conflitos.

Posteriormente a associação comunitária solicita a certidão de autodefinição quilombola à Fundação Cultural Palmares. A comunidade apresenta a certidão ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Após dar entrada no Incra a primeira etapa para a regularização do território é a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), que consiste em levantamentos e estudos fundiários, cartográficos, antropológicos, ecológicos, geográficos, socioeconômicos, históricos obtidos em campo e junto a instituições de caráter público ou privado. O objetivo principal do RTID é identificar os limites dos territórios das comunidades quilombolas. A fase seguinte é a publicação do RTID; os interessados têm 90 dias para contestarem o Relatório junto à Superintendência Regional do Incra. Do julgamento das contestações cabe recurso único ao Conselho Diretor do Incra, no prazo de 30 dias.

A próxima fase é a portaria de reconhecimento, no qual há a publicação de portaria do Presidente do Incra no Diário Oficial da União (DOU) e dos estados. Na publicação estão descritos os limites do território quilombola. Após a publicação, caso existam imóveis privados (títulos ou posses) no território tradicional, é necessária a publicação de Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social. Esses imóveis são vistoriados e avaliados conforme o preço de mercado e recebem indenização em dinheiro.

A titulação do território é o coroamento desse processo. Aqui o presidente do Incra realiza a titulação mediante a outorga de título coletivo, imprescritível e pró-indiviso à comunidade, em nome da associação comunitária. Apesar de poder ser sintetizado em poucas linhas, o caminho pela titulação percorrido pelas comunidades quilombolas pode se arrastar no tempo.

Os dados apresentados anteriormente mostram o número reduzido de comunidades quilombolas que conseguiram chegar à fase final, ou seja, que conquistaram a titulação quilombola e a regularização fundiária de seus territórios.

Em pesquisa pode-se perceber que todos os quilombos que estão com processos abertos no Incra, na Bahia, possuem conflitos territoriais, incluindo aqueles com titulação parcial do território. As situações de conflito variam desde a tentativa de expulsão e violência por fazendeiros, quanto por implantações de megaempreendimentos como a Ferrovia de Integração Oeste-Leste (FIOL), o Porto de Aratu, áreas de extração de gás natural, petróleo e minérios, por conflitos com as forças armadas, além de conflitos causados pela expansão do turismo nos territórios tradicionais.

A não-regularização fundiária destes territórios na Bahia é fruto do entendimento de que esses devem estar disponíveis para o mercado. A ideia de moderno e de progresso afirma que todas as sociedades têm um destino em comum: o desenvolvimento. E, para que o

desenvolvimento seja alcançado é necessário que os territórios estejam disponíveis para o seu principal agente: o mercado. A não-regularização, ou melhor, a não proteção dos territórios quilombolas torna-se norma.

O conflito em torno dos territórios quilombolas é parte do processo de expansão das fronteiras do capital. Essas fronteiras do capital necessitam romper, fragmentar, avançar sobre as fronteiras étnicas, sejam elas dos povos indígenas, quilombolas, pescadores, fundos e fechos de pasto ou de outras comunidades tradicionais.

No caso dos territórios quilombolas, apesar destes possuírem práticas que deveriam ser valorizadas, o que acontece é o desrespeito por esses territórios. A raça não é apenas um dado, mas um fator importante para a compreensão do processo em curso. Renato Emerson dos Santos afirma que:

A raça é um critério básico de classificação da população mundial, fundamental para a afirmação do sistema capitalista (QUIJANO, 2007). Sustentada (durante um tempo) ou superada (mais recentemente) pelo saber do campo da Biologia, é sua pertinência social em projetos de poder que sustenta sua permanência, a despeito de ter ou não ter lastro em saberes científicos. É neste sentido que mesmo com a negação da pertinência de diferenças biológicas entre seres humanos que permitam sua classificação em grupos raciais, no cotidiano das relações sociais a raça continua a ser um princípio regulador de comportamentos e relações: reconhecer a igualdade biológica não necessariamente impulsiona reconhecimento de igualdade social (Santos, 2017, p. 59).

A expulsão, a apropriação privada e a negação de direitos aos povos afro-brasileiros e indígenas estão na gênese da formação socioespacial brasileira e, apesar das conquistas inscritas na Constituição Federal de 1988, a hierarquização das populações através da raça e etnia continua a transformar os territórios dessas populações em algo que merece ser conquistado, quando não colonizado.

A operacionalização do racismo serve, portanto, para assegurar a propriedade e a preservação monopolista das riquezas vitais da sociedade (Moore, 2012). No caso do Brasil, o país está inserido na divisão internacional do trabalho como exportador de *commodities*; ora, os territórios com maiores riquezas naturais possuem então as riquezas vitais da nossa sociedade. Paulo Alentejano afirma que:

A tropicalidade (abundância de sol e água) dominante em nosso território garante a intensidade dos processos de fotossíntese, acelerando o metabolismo das plantas e seu processo de crescimento, o que favorece ainda mais à acumulação de capital na agricultura, por contribuir para reduzir a diferença entre tempo de trabalho e tempo de produção (Alentejano, 2015, p. 06).

As palavras de Alentejano reafirmam a compreensão de que os conflitos fundiários, com destaque para os conflitos nos territórios quilombolas são uma necessidade de expansão do capital. O racismo, assim como o capital, evolui constantemente (Césaire, 1971); se outrora se manifestara através da escravização ou da Lei de Terras de 1850⁴⁴, a atual necessidade da exploração intensiva e mecanizada da natureza coloca mais uma vez a necessidade dos sujeitos hegemônicos em negar e exterminar o diferente.

Dessa forma, ora afirmam as comunidades quilombolas como atrasadas, como impedimento ao desenvolvimento, necessitando serem estas superadas, ora tentam descaracterizá-las. Isso é percebido nas palavras de Jair Bolsonaro, ex-presidente da República que em 2017 demonstra suas impressões sobre uma comunidade quilombola em Eldorado (São Paulo): “O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriar eles servem mais” (Brasil de Fato, 2019)⁴⁵.

Da mesma forma que as instituições nacionais da então recém República brasileira “(...) defendiam que o desenvolvimento e o crescimento da República – fundada em 1889 – estariam vinculados ao branqueamento da sua população” (Corrêa, 2017, p.117). Os capitalistas brasileiros e estrangeiros defendem que o desenvolvimento e o progresso da atual república só existirão quando a propriedade da terra seja assegurada a quem der lucro. Novamente reproduz-se as palavras de Jair Bolsonaro:

Seu povo, seus irmãos, têm problemas. E o grande problema chama-se governo federal. Eles querem ser libertos, para ter liberdade para poder trabalhar dentro da sua comunidade, acho até que se quiser vender aquela área quilombola, que venda, opinião minha. Se quiser explorar, tirar por exemplo minério, ter maquinário, a exemplo do seu irmão fazendeiro do lado, se quiser, poder explorar de forma racional seus recursos naturais igual ao fazendeiro do lado (O Globo, 2018)⁴⁶.

Não é de se espantar que um país, que até a Constituição de 1945 possuía decretos e artigos que afirmavam a importância da imigração para o branqueamento da nação⁴⁷, produza

⁴⁴ Lei de Terras de 1850 é conhecida por ter antecedido e preparado a propriedade privada para não absorver os africanos escravizados que seriam libertos em 1888, com a abolição formal da escravatura.

⁴⁵ Ver matéria completa em:

<https://www.brasildefato.com.br/2019/06/07/quilombolas-que-foram-alvo-de-bolsonaro-criticam-arquivamento-de-processo-de-racismo/>

⁴⁶ Ver matéria completa em:

<https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-defende-que-areas-quilombolas-possam-ser-vendidas-22859321>.

⁴⁷ “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional.” (DECRETO N.7.967, 1945)

argumentos para a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239 – a ADI quilombola – e para a não-regularização (e não-proteção) dos territórios quilombolas.

A ADI 3239 discutiu a constitucionalidade do já citado Decreto Federal nº 4887/03⁴⁸, ajuizada em 2004 pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas, que contém 11 volumes e 1600 páginas. A ADI quilombola questionou dois princípios fundamentais do Decreto: o primeiro é o critério de autoatribuição para a identificação de quilombos e o segundo é a existência de “critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades de quilombos” para medição e demarcação destas terras (art. 2º, § 3º).

Após 14 anos, o Supremo Tribunal Federal (STF) declarou a validade do Decreto 4.887/2003, a Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239 foi julgada improcedente por oito ministros. O ministro e relator do caso Cezar Peluso (aposentado) foi o único voto pela total procedência da ação. Cezar Peluso afirma que não se poderia ignorar o crescimento de conflitos agrários e que o Decreto 4.887/2003, por representar a usurpação de direitos de propriedade privada, pode levar o incitamento à revolta.

A decisão do relator demonstra que não há compreensão dos quilombolas enquanto sujeitos de direitos, mas sim como usurpadores de direitos de propriedade privada. A questão que se coloca é entender que a propriedade da terra no Brasil sempre foi reconhecida para aqueles que detinham o poder político e econômico ao longo do tempo. Sem dúvida, essas pessoas não são negras, nem indígenas. O racismo opera aqui com seu caráter institucional. Nesse sentido, segundo o atual Ministro Sílvio Almeida: “o poder é elemento constitutivo das relações raciais, mas não somente o poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro, algo possível quando há o controle direto ou indireto de determinados grupos sobre o aparato institucional” (Almeida, 2018, p. 36).

Ao tentar romper essa ordem da organização da propriedade privada, os quilombos no Brasil ameaçam romper também a ordem racial do poder. A história dos quilombos no Brasil pode ser dividida em três momentos: (1) perseguição, punição e criminalização até 1888, com a abolição da escravatura (Moura, 1981); (2) pagamento no pós-abolição até aproximadamente a década de 1970 (Anjos, 2004); (3) emergência e consolidação de direitos com a Constituição Federal de 1988. Se desde a introdução dos primeiros africanos escravizados no Brasil reinou a tentativa de apagamento cultural através da aculturação ou do genocídio, a partir da abolição da escravatura a tentativa foi de apagar os sujeitos que foram subalternizados “simplesmente não o[s] vendo, negando sua[s] existência[s]” (Shiva, 2003,

⁴⁸ Decreto que regulamenta o procedimento de titulação dos territórios quilombolas no Brasil.

p.23) e quando essas existências “aparece[m] de fato no campo da visão globalizadora, fazem com que desapareça[m]” (Shiva, 2003, p.23).

O questionamento em relação à autoatribuição na ADI 3239 é uma manifestação a nível nacional do que acontece nos territórios O questionamento da identidade quilombola é constante nos processos de regularização fundiária, principalmente quando esses territórios estão em conflitos. Embora a ADI 3239 tenha sido derrubada, o questionamento ocorre nos territórios mesmo quando os quilombos apresentam a certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares.

Na Bahia, por exemplo, inúmeros quilombos se deparam com esse questionamento. Aqui trarei elementos apenas do Quilombo Rio dos Macacos, já que ao longo do texto outros exemplos foram dados. Como já mencionei, o quilombo Rio dos Macacos está localizado no município de Simões Filho, em conflito com a Marinha do Brasil e teve sua identidade questionada pelo juiz Evandro Reimão⁴⁹ que ao julgar uma ação da Marinha afirma serem os quilombolas ocupantes ilegais que se escondem por trás da identidade quilombola. Além do juiz, a Revista Veja em maio de 2014 publicou a notícia com o título “O falso quilombo do ministro”, reafirmando a tese de que a identidade quilombola na comunidade de Rio dos Macacos seria falsa (figura 8).

⁴⁹ O Juiz foi o mesmo a questionar judicialmente a identidade de outros dois quilombos: o Quilombo de Dom João, localizado em São Francisco do Conde e o Quilombo da Graciosa, situado em Taperoá no Baixo Sul da Bahia. Ver mais em: “Racismo e regularização fundiária dos territórios das comunidades quilombolas da Bahia” (CORDEIRO, 2020).

Figura 8 - O falso quilombo do ministro



Fonte: Veja, 2014

Como já foi apresentado, o território quilombola Rio dos Macacos possui mais de 60 anos de conflito com a Marinha do Brasil e 15 anos de luta pela titulação de seu território, realizada parcialmente em 2020⁵⁰. Nesses 60 anos, vários foram os ataques ao território tradicional: as mulheres foram estupradas, casas e terreiros de candomblé destruídos, famílias expulsas. No entanto, essas violências não estão inscritas apenas no momento em que o conflito não tinha patamar judicial. Em 2014, por exemplo, momento no qual a comunidade estava realizando negociações com o Estado brasileiro, duas lideranças da comunidade foram agredidas, fortemente espancadas e torturadas pela Marinha do Brasil (através de alguns de seus membros, devidamente fardados e em seus postos de trabalho), no momento em que saíam do território pela principal via existente: a portaria da Vila Naval. Rose Meire⁵¹ tinha saído com seu irmão Ednei para ir matricular suas filhas na escola, ambas menores de idade

⁵⁰ Dos 301 hectares reconhecidos pelo INCRA no RTID apenas 104 hectares foram objeto da regularização fundiária.
⁵¹ Rose Meire é uma das principais lideranças da luta do Quilombo Rio dos Macacos. Ela não pode sair sozinha, pois já foi ameaçada de morte diversas vezes.

quando os navais tentaram impedir tanto a saída quanto o retorno à comunidade. O fato fora registrado por câmeras do circuito interno de segurança dessa guarita e divulgado em grandes veículos da imprensa⁵².

Apesar das diversas violências encontradas, o Quilombo Rio dos Macacos, como já demonstrado no início deste trabalho, mantém práticas espaciais de conservação ambiental, possuindo no seu território significativa biodiversidade, sendo ameaçada, no entanto pelas fábricas ao seu redor e pela contaminação do Rio dos Macacos (fotografias 30 e 31), notado principalmente na poluição no trecho que passa dentro da Vila Naval da Barragem (mapa 19).

Mapa 19 - Território Quilombola de Rio dos Macacos



⁵² Notícia da Folha de São Paulo “Em vídeo, militares agridem líder quilombola que pediu ajuda a Dilma”:

<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/02/1411074-em-video-militares-agridem-liderquilombola-que-pediu-a-juda-a-dilma.shtml>

Fotografia 30, 31 - Lagoa poluída no Quilombo Rio dos Macacos



Comentário: Isso que se vê como uma lagoa preta era uma lagoa. Suas águas foram transformadas pelo despejo de dejetos. Hoje é possível caminhar de uma margem a outra sem afundar, ela está completamente sólida, compactada. Fonte: Acervo próprio.

O Quilombo Rio dos Macacos permanece no território, no entanto, essa não é a realidade de outras comunidades quilombolas, que foram expropriadas. Antas e Palmito, por exemplo, são duas comunidades do Alto Sertão da Bahia que foram expropriadas para a implantação do Projeto Pedra de Ferro da Bahia Mineração. A comunidade foi expulsa de uma área de Gerais, com diversos cursos hídricos, condições favoráveis para a agricultura e a pesca (fotografias 32 e 33); e foi reassentada para uma área de 4 hectares/família sem acesso a água, inviabilizando até os dias atuais a produção agrícola desta comunidade, tornando-se vizinha de um megaempreendimento de energia eólica (fotografia 34).

Fotografia 32, 33 - Território de Antas e Palmito antes da expulsão para a construção do Projeto Pedra de Ferro da Bahia Mineração



Fonte: Fotografias de moradores.

Fotografia 34 - Paisagem do reassentamento dos moradores de Antas e Palmito para a construção do Projeto Pedra de Ferro da Bahia Mineração



Fonte: Campo, 2024

Se a importância dos territórios quilombolas não é considerada para pensar soluções efetivas à crescente tormenta ambiental que passamos, os terreiros de Candomblé caminham pelo mesmo terreno: de invisibilidade e tentativa de destruição. Além do racismo religioso, a territorialidade sagrada vem sendo atacada, seja pelo não cumprimento das legislações de salvaguarda destes territórios, seja pela crescente especulação imobiliária nas cidades e pela expansão das fronteiras agrárias.

A proteção do Patrimônio Cultural no Brasil tem como marco institucional o Decreto lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 - DL 25/37. O primeiro órgão criado para executar tal proteção foi o Serviço de Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o SPHAN, após várias transformações, atualmente temos atualmente o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). É o IPHAN o atual responsável por realizar a proteção territorial dos terreiros de Candomblé, a partir do instrumento do tombamento.

Para os terreiros de Candomblé, o tombamento representa a possibilidade de salvaguardar seus espaços sagrados, que envolvem tanto construções como os espaços físicos, mas também paisagens que deverão ser preservadas. Segundo a lei, os bens tombados não podem sofrer modificações sem a autorização do IPHAN.

Na Bahia temos a partir de 2003 a lei nº 8.895/2003, intitulada Nova Lei Estadual de Tombamento. A nova legislação surge como uma resposta à determinação da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) que em 2003 aprova a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Tal legislação “Institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do Estado da Bahia, cria a Comissão de Espaços preservados e dá outras providências” (Bahia, 2003). A lei menciona alguns instrumentos a serem utilizados para o acautelamento dos bens culturais baianos, são eles: I- Tombamento; II- Inventário para a Preservação; III- Espaço Preservado; IV- Registro Especial do Patrimônio Imaterial.

A criação da Nova Lei Estadual de Tombamento cria o Conselho Estadual de Cultura o que não significou a extinção do Instituto do Patrimônio Cultural (IPAC), que era o único órgão responsável pela administração do patrimônio cultural baiano.

No entanto, de 1937 para cá, o IPHAN realizou o tombamento apenas de onze terreiros de Candomblé no Brasil, destes nove estão localizados na Bahia (quadro 5).

Quadro 5 - Terreiros tombados pelo IPHAN

Nome atribuído do Terreiro	UF	Município	Ano de abertura do processo	Ano de tombamento
Terreiro da Casa Branca constituído de uma área de aproximadamente 6.800 m ² , com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, situado na Avenida Vasco da Gama	BA	Salvador	1982	1986

s/nº, em Salvador/Bahia				
Terreiro do Axé Opô Afonjá	BA	Salvador	1998	2000
Terreiro Casa das Minas Jeje, situado na Rua de São Pantaleão nº 857 e 857A.	MA	São Luís	2000	2005
Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé, rua Alto dos Gantois nº 23, Federação.	BA	Salvador	2000	2005
Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji	BA	Salvador	2001	2008
Terreiro de Candomblé do Bate-Folha, Município de Salvador, Estado da Bahia	BA	Salvador	2001	2005
Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré	BA	Salvador	2002	2014
Terreiro Culto aos ancestrais - OMO Ilê Agbôulá	BA	Itaparica	2002	x
Terreiro Tumba Junsara	BA	Salvador	2004	2021
TERREIRO OBÁ OGUNTÉ-SÍTIO PAI ADÃO	PE	Recife	2009	2019
TERREIRO ZOGBODO MALE BOGUN SEJA UNDE (Roça do Ventura)	BA	Cachoeira	2011	2015

Fonte: IPHAN, 2024
Elaboração própria

Além dos 11 terreiros tombados, 29 outros estão com processos abertos no IPHAN, aguardando a decisão do Iphan para o tombamento (quadro 6).

Quadro 6 - Terreiros com processos abertos no IPHAN

Nome atribuído do terreiro	Ano de abertura do processo	UF	Município	Estágio da Instrução (Portaria 11/86)
Terreiro	2005	BA	Salvador	INSTRUÇÃO

Mokambo-Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo				
Terreiro de Candomblé Asé Nassó Oká Ilê Osun, no município de Nova Iguaçu, estado do Rio de Janeiro	2006	RJ	Nova Iguaçu	INSTRUÇÃO
Terreiro Santo Antônio dos Pobres – Ilê Ogum Megegê Asé Baru Lepê,	2006	RJ	Duque de Caxias	INSTRUÇÃO
Terreiro Palácio de Ogum	2007	BA	Lençóis	INSTRUÇÃO
TERREIRO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ- ILÊ OXUM	2011	GO	Valparaíso	INSTRUÇÃO
Culto Corte Real da Nação de Ijexá - Ilê Ti Osum Omi Iya Iya Oba Ti òdô Ti Ogum Alé	2013	RJ	Belfford Roxo	INSTRUÇÃO
Espaço Religioso Cultural Afro Brasileiro - Neguito Pai Dancy	2013	SP	Santo André	INSTRUÇÃO
Terreiro Ilê Omulu Oxum	2014	RJ	São João do Meriti	INSTRUÇÃO
Terreiro Banda Leongo	2015	BA	Maragogipe	INSTRUÇÃO
Ilê Axé Yá Oman	2015	BA	Santo Amaro da Purificação	INSTRUÇÃO
Terreiro São Jorge Filho da Goméia	2015	BA	Lauro de Freitas	INSTRUÇÃO
Terreiro Ilê Axé Oxossi Caçador	2016	SP	São Paulo	INSTRUÇÃO
Terreiro Egbé Éran Ope Olúwa - Terreiro Viva Deus	2016	BA	Cachoeira	INSTRUÇÃO
Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô	2016	BA	Cachoeira	TOMB. EMERG.

(Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê)				
Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá	2016	RS	Canoas	INSTRUÇÃO
Terreiro Zoogobô Bogum Malê Rundó	2019	BA	Salvador	INSTRUÇÃO
ILê AXé Omin J'Jarrum -Terreiro Viva Deus	2019	BA	Santo Amaro	INSTRUÇÃO
Terreiro Ilê Axé Ojú Onirê	2020	BA	Salvador	INSTRUÇÃO
Terreiro de Candomblé Ilê Asé Danadana	2020	BA	Caetité	INSTRUÇÃO
Terreiro Axé Maroketu	2021	BA	Salvador	INSTRUÇÃO
Terreiro Àse Olorokê - Ilê Ògún Anaaji Ìgbele Ni Oman - Lokiti-Efon	2023	RJ	Duque de Caxias	INSTRUÇÃO
Comunidade Religiosa Abassá de Oxum e Oxóssi de Cangaíba	2023	SP	São Paulo	INSTRUÇÃO
Ilê Ibá Asé Possun Aziri	2023	CE	Fortaleza	INSTRUÇÃO
Terreiro Egbè Ilê Ìyá Omidayè Aşé Obálayó	2024	RJ	São Gonçalo	INSTRUÇÃO
Tenda Espírita de Caridade Cabocla Jurema	2024	SP	Cachoeira Paulista	INSTRUÇÃO
Terreiro Tuntun Olukotu	2024	BA	Itaparica	INSTRUÇÃO
Terreiro Ilê Axé Opô Aganju	2024	BA	Lauro de Freitas	INSTRUÇÃO
Terreiro Ilê Axé Babá Omiguián	2024	BA	Itaparica	INSTRUÇÃO
Templo Afro Religioso Hukpame Savalu	2024	BA	Salvador	INSTRUÇÃO

Vodun Zo Kwe				
--------------	--	--	--	--

Fonte: IPHAN, 2024
Elaboração própria

A espera pode resultar ou não no tombamento do terreiro, já que o processo envolve o julgamento do Conselho Consultivo que, após as etapas de levantamento e identificação das informações, decidirá por votação se o terreiro será ou não tombado e inserido em um dos quatro livros⁵³ do tomo. Caso seja aceito, o terreiro recebe a carta de tombamento e passa a estar submetido ao Decreto Lei 25/1937. Seis terreiros de Candomblé já tiveram seus processos indeferidos (quadro 7).

Quadro 7 - Terreiros de Candomblé com processos indeferidos no IPHAN

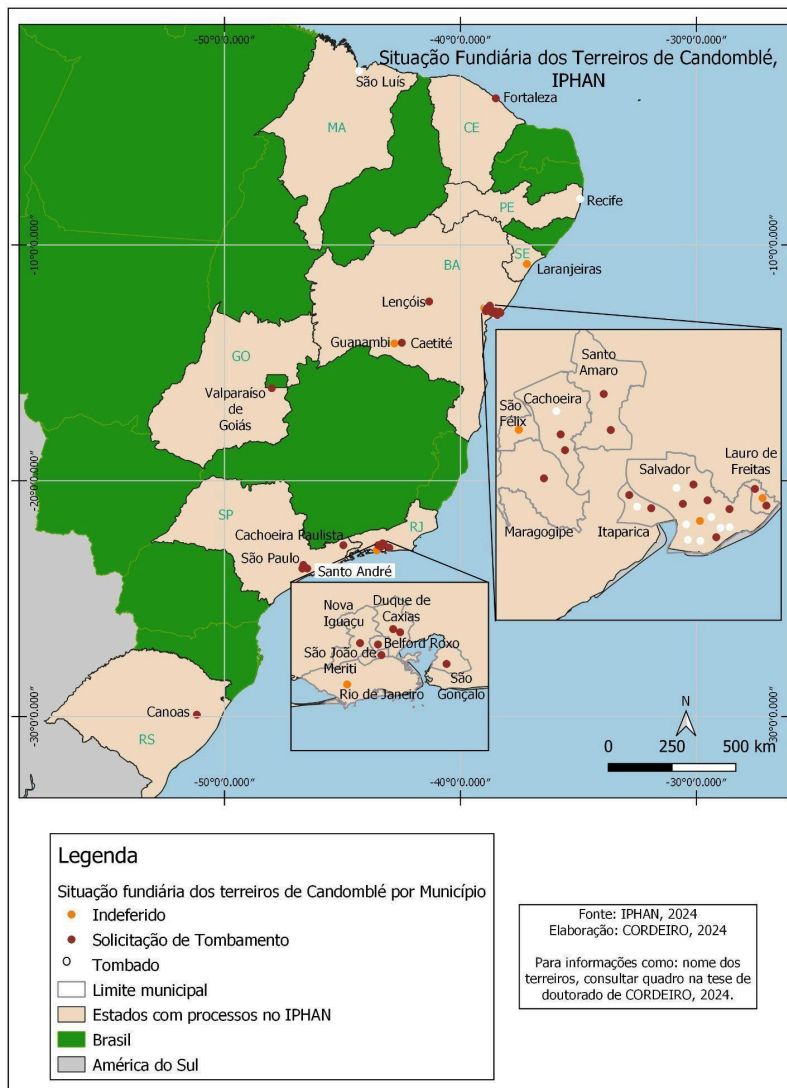
Nome atribuído do terreiro	Ano de abertura do processo	UF	Município	Estágio da Instrução (Portaria 11/86)
Casa: Terreiro Filhos de Obá	1994	SE	Laranjeiras	INDEFERIDO
Terreiro do Ilê Axé Opô Ajuganá	2000	BA	Lauro de Freitas	INDEFERIDO
Terreiro do Ilê Ache Iba Ogum	2000	BA	Salvador	INDEFERIDO
Terreiro de Candomblé do Cajá, situado na Fazenda Capivari	2008	BA	São Félix	INDEFERIDO
TENDA ESPIRITA VOVÓ MARIA CONGA DE ARRUDA, NO BAIRRO DO ESTÁCIO	2009	RJ	Rio de Janeiro	INDEFERIDO
Terreiro de Aché Ilê Cicôngo Roxo Mucumbe de H'anzambi	2014	BA	Guanambi	INDEFERIDO

Fonte: IPHAN, 2024
Elaboração própria

⁵³ Os quatro livros são: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Livro do Tombo Histórico, Livro do Tombo das Artes aplicadas, Livro do Tombo das Belas-Artes.

A territorialização dos procedimentos de tombamento pode ser melhor visualizada a partir do mapa abaixo:

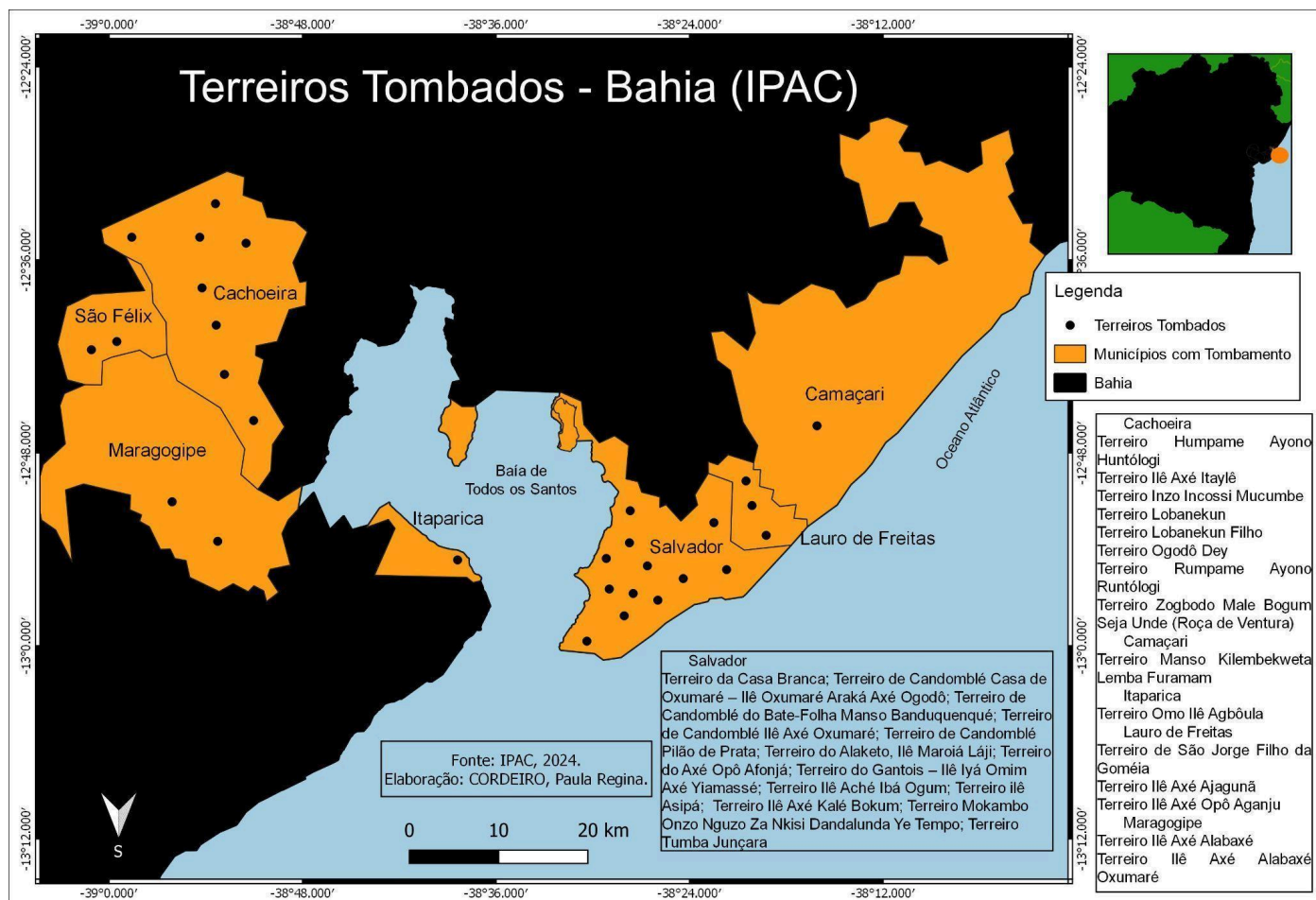
Mapa 20 - Territorialização dos procedimentos de tombamento - IPHAN



O mapa acima demonstra que dos 26 estados brasileiros, 9 possuem processos de tombamento no IPHAN: Bahia, Ceará, Maranhão, Pernambuco, Sergipe (Nordeste); Rio de Janeiro, São Paulo (Sudeste); Goiás (Centro-Oeste); Rio Grande do Sul (Sul). Percebe-se também que todos os terreiros tombados estão na região Nordeste.

No estado da Bahia, o IPAC também tem realizado o tombamento de terreiros de Candomblé. Ao total foram 30 terreiros tombados até o ano de 2024. O mapa abaixo demonstra a territorialização dos terreiros tombados na Bahia.

Mapa 21 - Terreiros tombados - IPAC



Fonte: IPAC, 2024

O mapa acima demonstra a concentração de terreiros tombados em dois territórios de identidade da Bahia: do Recôncavo e da região metropolitana de Salvador. Infelizmente não tive acesso aos dados dos terreiros que deram entrada no processo de tombamento, no entanto, há uma nítida concentração dos tombamentos numa região geográfica que absorveu as primeiras levas de pessoas africanas no território brasileiro.

Apesar de não possuírem dados oficiais, sabe-se que há uma grande quantidade de terreiros no Brasil. Esse fato demonstra a força que os terreiros têm na preservação da territorialidade da população afro-brasileira. Eles são importantes territórios para o refazer africano no Brasil, possibilitando a manutenção da humanidade, mesmo nos dias contemporâneos quando o racismo se camufla na sociedade brasileira intervindo institucionalmente, mas também em todos os setores da sociabilidade brasileira.

Como demonstrado até aqui, temos de um lado a conservação da natureza como um princípio dos territórios afro brasileiros, do outro, temos um processo lento que gera a não proteção-regularização fundiária destes territórios. Considero importante que o Estado brasileiro rompa com o processo histórico de invisibilização dos territórios afro-brasileiros. A negação da importância destes territórios não é mais aceitável, principalmente no contexto que vivemos: de crise ambiental, com ameaças reais e de escala global. Assim, afirmamos que nestes territórios encontram-se práticas de conservação ambiental as quais devem ser consideradas na formulação de políticas de Estado.

Destaco algumas ações importantes para a formulação de políticas ambientais: 1) Regularização dos territórios afro-brasileiros, com destaque para os territórios tradicionalmente ocupados no campo e na cidade; 2) Respeito pelas decisões comunitárias nos processos de implantação de Unidades de Conservação, com destaque para as de uso compartilhado, como as Reservas Extrativistas (RESEX) e que nestas a decisão das comunidades seja respeitada; 3) Criação de políticas para a preservação do patrimônio cultural em áreas tradicionalmente conservadas; 4) Estabelecimento de centros de ciências e saberes nos territórios tradicionalmente ocupados; 5) Respeito a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho; 6) Fortalecimento da economia produtiva e artística; 7) Criação de mercados para o escoamento da produção agrícola, extrativa e de pecuária, entre outras; 8) Respeito aos territórios externos indispensáveis ao culto do terreiros de Candomblé; 9) Produção de dados oficiais sobre os territórios afro-brasileiros; 10) Cumprimento dos 17 princípios da Justiça Ambiental estabelecidos na Primeira Cúpula Nacional de Liderança Ambiental para Pessoas de Cor, em 1991 (apêndice 1).

CONCLUSÃO

Se os problemas ambientais que enfrentamos na contemporaneidade têm encontrado soluções evasivas por parte das organizações de Estado e das empresas, é necessário que outras cosmopercepções sejam ouvidas. Nesta tese de doutoramento, demonstrei que a tempestade ambiental tem origem na cisão construída pelo mundo ocidental entre natureza e sociedade. Cisão essa que hierarquiza os diferentes humanos e os elementos da natureza, os não-humanos.

Enfrentamos ainda uma crise que apesar de colocar em risco a vida humana e não-humana na terra, é experimentado de forma desigual a depender da localização geográfica e do estatuto ontológico conferido aos diferentes seres humanos e não-humanos na Terra.

Os territórios mais ameaçados na atualidade são os mesmos que foram desestruturados no início da colonização, podendo-se concluir que estamos agindo a partir de valores e princípios colonialistas desde então. A modernidade não apenas se funda com a colonização, ela também transmite a colonialidade umbilicalmente e não apenas nas estruturas de poder, mas também nas estruturas econômicas, culturais e sociais. O modo de ser, de viver e de criar moderno-colonial transmite os valores racistas, sexistas, misóginos, mantendo códigos e símbolos sociais os quais impedem que outras soluções à crise ambiental ganhem a devida importância.

Tais soluções encontram-se em outras formas de relacionamento entre a sociedade e a natureza. Formas de relacionamento oriundas de outras cosmopercepções, nas quais a cisão entre sociedade e natureza só pode ser estabelecida caso haja o processo de assimilação completa dos grupos envolvidos. Caso contrário, o mapa mental transmitido umbilicalmente de geração a geração preservou nos territórios práticas e racionalidades capazes de oferecer soluções para o restabelecimento do equilíbrio na Terra.

Os territórios afro brasileiros, mas não só⁵⁴, oferecem as plenas condições de oferecerem princípios para a elaboração de soluções viáveis à crise ambiental, com comprovação de mais de 500 anos de adaptações ambientais em condições quase sempre desfavoráveis. No entanto, o véu do racismo impede que esses territórios sejam visualizados como importantes; a geografia racista do Estado impede que haja um debate sério e honesto em torno das contribuições afro-brasileiras à crise ambiental.

Encontramos nesses territórios princípios articuladores para a manutenção da vida dos humanos e dos não-humanos, como foi demonstrado nos capítulos acima. O propósito aqui é a continuidade das diversas vidas, pois todas as vidas são importantes e não a utilização da vida dos humanos e dos não-humanos como fonte de recursos esgotáveis.

Os dados apresentados apontam que quanto mais se protege os territórios quilombolas, menos há destruição ambiental. Os dados nos dizem também que os territórios tradicionais são aqueles que mais conservam a natureza. As experiências também nos trazem essa confirmação, quando presenciamos a luta dos diversos povos para a defesa dos seus territórios e contra os empreendimentos que os impactam socioambientalmente. De norte a sul do Brasil,

⁵⁴ Infelizmente neste trabalho não consigo ressaltar a importante contribuição dos povos indígenas, espero que algum dia eu possa corrigir essa lacuna.

e no mundo inteiro, os povos estão em luta pelos seus territórios, no entanto, essas lutas ainda são entendidas como uma luta apenas por permanência no local e não como lutas pela manutenção das diversas vidas.

É necessário então que os esforços se voltem para subverter essa geografia racista do poder, que prefere produzir maquinários para a descontaminação, ou até mesmo criar novas colônias espaciais, do que absorver as contribuições colocadas pelas diversas populações do mundo. Não esqueçamos, pois, que a luta por justiça ambiental tem forte imbricação com as lutas contra o racismo.

No entanto, esses esforços não terão êxito caso as experiências sejam transplantadas isoladamente. Estas deverão andar lado a lado com as reformas necessárias nos âmbitos educacionais, epistemológicos, culturais, econômicos e políticos. A sociedade precisa ser transformada, devemos transformar a ideia do lucro como a finalidade única da humanidade. Devemos ter como princípio a manutenção da vida e o conseqüente o respeito à sociobiodiversidade. Daí que é importante erradicar o véu do racismo que nega as contribuições africanas e ameríndias nas discussões sobre a crise ambiental.

A constatação da destruição ambiental do planeta é o vestígio material do habitar colonial da Terra, pois no coração da economia destruída dos ecossistemas estão as discriminações sofridas pelas populações de origem africana no mundo. Foram os corpos-território traficados, trancafiados em navios e que, apesar de terem ressurgido no “novo mundo”, sofrem nos seus territórios todo o tipo de violência, seja ela no campo ou na cidade. A colonização, o racismo e as violências de gênero e sexualidade são relações territoriais que, ao serem transmitidas umbilicalmente, materializam-se via destruição ambiental: “A interrupção da transmissão de poluentes e moléculas tóxicas às crianças por nossos cordões umbilicais deve ser acompanhada pela interrupção da transmissão, por esses mesmos cordões, das misóginas, dos racismos e das injustiças sociais” (Ferdinand, 2022, p. 265).

Ora, se a crise ambiental anda de mãos dadas com o racismo, defendemos que a solução da crise ambiental anda de mão dada ao respeito aos territórios afro-brasileiros. Estamos, enquanto humanidade, em um “beco sem saída”, ou os territórios afro-brasileiros são considerados na formulação de políticas públicas ou a saída da tempestade se torna cada vez mais distante, já que o problema existe desde a instituição de uma única forma de se relacionar com a natureza. Se o padrão moderno-colonial criou a tempestade, não está dentro dela a sua solução.

Por fim, considero que são necessárias pesquisas conjuntas entre os diversos setores da sociedade para que as experiências territoriais afro-brasileiras sejam transformadas em políticas de Estado, navegando para a universalização da reconciliação entre sociedade e natureza. Essa tese é uma gota no grande oceano. Termino essas linhas com a esperança de que a máxima de Antonio Bispo dos Santos um dia seja possível “Vivas, vivas, porque todas as vidas importam!”. Por hora, é só uma frase, já que apenas as vidas humanas brancas têm importado nessa desgraça coletiva que nos foi imposta...

REFERÊNCIAS

- ALENTEJANO, Paulo. A centralidade da questão fundiária cenário agrário brasileiro no século XXI. **Encontro de Geógrafos da América Latina**. 2015.
- ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANJOS, Rafael Sanzio dos. Cartografia e Cultura: Territórios dos remanescentes de quilombos no Brasil. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. 2004.
- _____. A Geografia do Brasil Africano, O Congo e a Bélgica - Uma Aproximação. **Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território**, v. 01, p. 01-25, 2010.
- _____. A geografia afrobrasileira, o estado de mentalidade colonial e a governança racista. **Boletim Paulista de Geografia**, nº 104, jul.-dez. 2020.
- ANI, Marimba. Yurugu: **Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus**. Tradução: Esta Hora Real, 2015.
- ARIAS, Patricio Guerrero. **Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología**. *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, 2012.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.
- _____. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: Introdução a uma idéia. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v.16, p. 6-18, dez. 2016.
- BAHIA. **Lei nº 8.895**. 2003.
- BANERJEE, Subhabrata B. Quem sustenta o desenvolvimento de quem? O Desenvolvimento Sustentável e a reinvenção da natureza. In: FERNANDES, Marcolina; GUERRA, Lemuel (orgs.). **Contra-discurso do desenvolvimento sustentável**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2006. p.77-128.

BASSEY, Nnimmo. **Aprendendo com a África: A extração destrutiva e a crise climática**. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

BORDA, Fals. **Una sociología sentipensante para América Latina**. México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO. 2015. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/fborda>>, 2012.

BRASIL. **Decreto nº 4.887**. 2003.

_____. **Decreto lei nº 25 - DL 25/37**. 1937

BRAUDEL, Fernando. **Civilização material, economia e capitalismo: Séc. XV-XVIII**. Vol. 3: O Tempo do Mundo, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Porto: Poveira, 1971.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **Conflitos no Campo Brasil 2022**. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, Goiânia: CPT Nacional, 2023.

CORDEIRO, Paula Regina de Oliveira. **Essa terra é para filh@s e net@s não vende e não pode trocar: a disputa entre o território tradicional quilombola-pesqueiro de Rio dos Macacos e o território militarizado da Marinha do Brasil**. Dissertação (Mestrado -Geografia). Universidade Federal da Bahia, POSGEO, UFBA, 2019.

_____. Racismo e regularização fundiária dos territórios das comunidades quilombolas da Bahia. **Revista da ABPN**, v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “Geografias Negras” em abril de 2020a, p. 32-53.

_____. Não-regularização fundiária dos territórios das comunidades quilombolas da Bahia, um caso de racismo?. **Revista Campo-Território**, Uberlândia, v. 15, n. 39 Dez., p. 84–102, 2020b.

CORDEIRO, Paula Regina; OLIVEIRA, Luana. **Nova Cartografia Social do Nordeste: Quilombo Rio dos Macacos**. Coordenação geral: Franklin Plessmann de Carvalho, Juracy Marques e Vânia Fialho. nº2, Cruz das Almas: EDURFB, 2021.

CORRÊA, Gabriel Siqueira. O branqueamento do território como dispositivo colonialidade do poder: notas sobre o contexto brasileiro. In: CRUZ, Valter do Carmo. **Geografia e Giro Descolonial: Experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 9, n. 108, p.81-92, 9 abr. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9385>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica**. Luana: Edições Mulemba; Portugal: Edições Pedago. 2014.

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão Africana em Relação à Natureza. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Revista Espirales**, Edição Especial, 174-193. 2021.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escposunaula/20170802050253/pdf_460.pdf>

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, BA: EDUFBA, 2008. Fundação Cultural Palmares. Dados Quilombolas. 2017.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África Bantu: De 3500 a.C até o presente**. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

Fu-Kiau, Kimbwandende Kia Bunseki. A visão Bântu Kôngo da sacralidade do mundo natural. Tradução por: Valdina Oliveira Pinto. Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU): Rede Kôdya. s/ano.

Fundação Cultural Palmares. **Informações Quilombolas**. 2024.

GEORGE, Katherine. The Civilized West Looks at Primitive Africa: 1400-1800. In: Montagu, Ashley (ed). **The Concept of the Primitive**. Nova Yorque: The Free Pree, 1968.

GOLDMAN, Márcio. “Nada é igual”. Variações sobre a relação afroindígena. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021.

GONÇALVES, M. **Filosofia da natureza**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

GROSGOUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking and global coloniality. Transmodernity. **Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, v. I, n. 1, p. 1-38, 2011. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>>.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade E Estado**, 25–49, 2016.

GUIMARÃES, Geny. A Geografia desde dentro nas relações étnico-raciais. In: GUIMARÃES, Geny et al. **Geografias e currículos: tensionamentos, reflexões e práticas**. Salvador: EDUFBA, 2021.

HEYWOOD, Linda M. Introdução. In: HEYWOOD, Linda (org). **Diáspora negra no Brasil**. 2ª ed., 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019a.

_____. **Jinga de Angola: A rainha guerreira da África**. São Paulo: Todavia, 1ª ed, 2019b.

HOOKS, Bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. São Paulo: Elefante, 2019.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Revista Horizontes Antropológicos**. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, IFCHUFRGS, v. 18, n. 37, jan./jun. 2012.

_____. **Fazer: Antropologia, arqueologia, arte e arquitetura**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Agropecuário**. 2017.

_____. **Censo Demográfico 2022 - Quilombolas: Primeiros resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE. 2022

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dados patrimoniais**. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA. **Terreiros tombados**. 2024.

KESSELRING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. **Epistema**, n.11, 153-172, 2000.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade e Poder**. 9ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 2012.

LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia. Tradução para uso didático de LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy. **Journal of Human Ecology**, 49 (3), p. 301-308. 2015 Tradução por: Leonardo da Silva Barbosa.

_____. The Anthropocene: Becoming-imperceptible of (environmental) education. **Journal for Research and Debate**, 2019.

LIMA, Vivaldo Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs: um estudo de relações intergrupais**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997

LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

_____. **Bantos, malês e identidade negra**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011

LOVEJPY, Arthur. **The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea**. 1971

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 3.ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MALERBA, Juliana. Conflitos no Campo Brasil 2022: aumento da concentração fundiária, do desmatamento e da violência no campo evidencia as conexões entre as questões agrária e ambiental. In: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **Conflitos no Campo Brasil 2022**. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, Goiânia: CPT Nacional, 2023.

MALOMALO, Bas'ilele. Epistemologia do ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e “x” africana. In: Souza, Elio Ferreira et al (Org.) **Cultura e história afrodescendente**. Teresina: FUESPI, p. 361-574, 2018.

_____. **Filosofia do Ntu**. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

MAPBIOMAS. **Projeto MapBiomias: Mapeamento anual de cobertura e uso da terra no Brasil entre 1985 a 2022 – Coleção 8**. 2023. Disponível em: https://brasil.mapbiomas.org/wp-content/uploads/sites/4/2023/12/FACT_MapBiomias_Quilombos_18.12.pdf. Acesso em: 10 jan. 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memórias: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda (org). **Diáspora negra no Brasil**. 2ª ed., 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. 2. Ed. Belo Horizonte: Nadyala, 2012.

MORAES, Antonio Carlos Robert de. **Ideologias geograficas: espaço, cultura e política no brasil**. São Paulo: Hucitec, 1991. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000837931>. Acesso em: 14 fev. 2024.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 3. ed. São Paulo, SP: Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, ABDIAS. Quilombismo: um conceito emergente do processo históricocultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (ORG). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O Quilombo do Jabaquara. **Revista de Cultura Vozes**, v. 73, n. 3, abr. 1979.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Corporalidades. In: CARNEIRO, Natália et all (org). **Insumos para ancoragem de memórias negras**. 1. ed. -- São Paulo: Oralituras, Fundação Rosa Luxemburgo, Casa Sueli Carneiro, 2022.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (ORG). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

OBENGA, Théophile. **Les Bantu: Langues, peuples, civilisations**. Paris/Dakar: Présence Africaine, 1985.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

PEOPLES, Gabriel. **A circular lineage: the bakongo cosmogram and the ring shout of the enslaved africans and their descendants on the georgian and south carolinian sea islands**. Dissertação (Master of Professional Studies). Cornell University. 2008.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Os (des) caminhos do meio ambiente**. 14ª. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2012.

RAMOSE, M; Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, out. 2011.

RATTS, Alex. A perspectiva do “mundo negro”: notas para o ensino de Geografia da África no Brasil. In: COSTA, Carmen Lúcia (org). **Gênero e diversidade na escola: espaço e diferença: abordagens geográficas da diferenciação étnica, racial e de gênero**. Dados eletrônicos. - Goiânia: Gráfica UFG, 2018.

_____. Território e narrativa. In: CARNEIRO, Natália et all (org). **Insumos para ancoragem de memórias negras**. 1. ed. -- São Paulo: Oralituras, Fundação Rosa Luxemburgo, Casa Sueli Carneiro, 2022.

RÊGO, Jussara Cristina. Territórios do candomblé: desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Bahia, POSGEO, UFBA, 2003.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SACRAMENTO, Elionice Conceição. **Da diáspora negra ao território das águas: Ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA**. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Distrito Federal, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e significações**. 2ª. ed. rev. Brasília: Ayô, 2019.

_____. **Quilombos, transfluência e saberes orgânicos – entrevista com Nego Bispo**. [Entrevista concedida a] Paíque Duques Santarém. SANTINI, D.; ALBERGARIA, R.; Santarém, P. Mobilidade antirracista. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

_____. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Milton. Metamorfoses do Espaço Habitado. **Fundamentos Teóricos e Metodológicos da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Renato Emerson dos. **Renato Emerson dos Santos fala sobre superar preconceitos na geografia africana**. EBC na rede. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V-X_ZRxDdI>, 2012.

_____. O movimento negro brasileiro e sua luta antirracismo: por uma perspectiva descolonial. In: CRUZ, Valter do Carmo. **Geografia e Giro Descolonial: Experiências, ideais e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

SANTOS, Tiganá Santana. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofias, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de Concentração: Estudos da Tradução, 2019.

SERPA, Angelo. Ponto convergente de Utopias e Culturas: O Parque São Bartolomeu. In: **Memorial Pirajá: História, Natureza e Cultura - Parque São Bartolomeu**. Salvador: Editora do Parque/CEAO-UFBA. 1998.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**. São Paulo: Gaia, 2003.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1988.

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Quando o trunfo se revela um fardo: reexaminando os percalços de um campo disciplinar que se pretendeu uma ponte entre o conhecimento da natureza e o da sociedade. **Geusp – Espaço e Tempo**, v. 22, n. 2, p. 274-308, 2018.

_____. **Ambientes e territórios: uma introdução à ecologia política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

_____. Articulando ambiente, território e lugar: A luta por justiça ambiental e suas lições para a epistemologia e a teoria geográficas. **Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política**, v. 2, n.1, p. 16-64, 2020.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Naturezas: epistemes inscritas nos conflitos sociais. **Terra Livre**, v. 41, p. 17-30, 2013.

_____. Debate contemporâneo: Geografia ou Geografias? Fragmentação ou Totalização?. **GEOGRAPHIA (UFF)**, v. 1, p. 16-23, 2017.

_____. Geografia e Ambiente: desafios e novos olhares. **Revista Mato-Grossense de Geografia**, v. 17/1, p. 03-14, 2014.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes; DE PAULA, Cristiano Quaresma. Geografia e questão ambiental, da teoria a práxis. **Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política**, v. 1, n.1, p. 79-102, 2019.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit**. First Vintage Books Edition, 1984

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org). **Diáspora negra no Brasil**. 2ª ed., 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores civilizatórios e a educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: Trindade, Azoilda Loretto et al (org.). **Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres**. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.

VELAME, Fábio Macedo. Arquiteturas de árvores e árvores arquitetônicas: arquiteturas dos terreiros de candomblé de cachoeira e são félix instauradas pela natureza sacralizada. **Revista da ABPN**, v. 6, n. mar.–jun. 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Sistema Mundial Moderno Vol I - A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI**. Porto: Afrontamento.Ltda, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análises de Sistema-Mundo una introducción**. México: Siglo veiteuno, 2005.

GLOSSÁRIO

APÊNDICE

APÊNDICE A - Princípios da Justiça Ambiental

PREÂMBULO

NÓS, O POVO DE COR, reunidos nesta Cúpula Multinacional de Liderança Ambiental de Pessoas de Cor para começar a construir um movimento nacional e internacional de todos os povos de cor para lutar contra a destruição e tomada de nossas terras e comunidades, por meio deste restabelecemos nossa interdependência espiritual com a sacralidade de nossa Mãe Terra; respeitar e celebrar cada uma de nossas culturas, idiomas e crenças sobre o mundo natural e nosso papel na cura de nós mesmos; garantir justiça ambiental; promover alternativas econômicas que contribuam para o desenvolvimento de meios de subsistência ambientalmente seguros; e para assegurar nossa libertação política, econômica e cultural que foi negada por mais de 500 anos de colonização e opressão, resultando no envenenamento de nossas comunidades e terras e no genocídio de nossos povos, afirmem e adotem estes Princípios de Justiça Ambiental:

1. A Justiça Ambiental afirma a sacralidade da Mãe Terra, a unidade ecológica e a interdependência de todas as espécies, e o direito de estar livre da degradação ecológica.
2. A Justiça Ambiental exige que as políticas públicas tenham por base o respeito mútuo e a justiça para todos os povos, livre de toda forma de discriminação ou preconceito.
3. A Justiça Ambiental determina o direito ao uso ético, equilibrado e responsável do solo e dos recursos renováveis em prol de um planeta sustentável para os humanos e outros seres vivos.
4. A Justiça Ambiental clama por proteção universal contra testes nucleares, contra produção e descarte de venenos e de rejeitos tóxicos e perigosos que ameaçam o direito fundamental ao ar, à terra, à água e aos alimentos limpos.
5. A Justiça Ambiental afirma o direito fundamental à autodeterminação política, econômica, cultural e ambiental de todos os povos.
6. A Justiça Ambiental exige a cessação da produção de todas as toxinas, resíduos perigosos e materiais radioativos, e que todos os produtores atuais e do passado sejam severamente responsabilizados a prestar contas aos povos para desintoxicação e sobre o conteúdo no momento da produção.

7. A Justiça Ambiental exige o direito de participar em grau de igualdade em todos os níveis de tomada de decisão, incluindo avaliação, planejamento, implemento, execução e análise de necessidades.
8. A Justiça Ambiental afirma o direito de todos os trabalhadores a um ambiente de trabalho seguro e saudável, sem serem forçados a escolher entre um trabalho de risco e o desemprego. Também afirma o direito de quem trabalha em casa de estar livre de riscos ambientais.
9. A Justiça Ambiental protege o direito das vítimas de injustiça ambiental de receber compensação e reparação integrais por danos, bem como atendimento de saúde de qualidade.
10. A Justiça Ambiental considera os atos governamentais de injustiça ambiental uma violação do direito internacional, da Declaração Universal dos Direitos Humanos e da Convenção para Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio das Nações Unidas.
11. A Justiça Ambiental visa reconhecer uma relação legal e natural especial dos Povos Nativos com o governo dos EUA por meio de tratados, acordos, pactos e convênios que afirmam a soberania e a autodeterminação.
12. Justiça Ambiental afirma a necessidade de políticas ecológicas urbanas e rurais para limpar e reconstruir nossas cidades e áreas rurais em equilíbrio com a natureza, honrando a integridade cultural de todas as nossas comunidades, e fornecendo acesso justo para todos à toda a gama de recursos.
13. A Justiça Ambiental clama pela aplicação estrita dos princípios do consentimento informado e a suspensão dos testes de procedimentos reprodutivos e médicos experimentais e vacinações em pessoas de cor.
14. A Justiça Ambiental se opõe às operações destrutivas de corporações multinacionais.
15. A Justiça Ambiental se opõe à ocupação militar, repressão e exploração de terras, povos e culturas e outras formas de vida.
16. A Justiça Ambiental exige a educação das gerações presentes e futuras com ênfase nas questões sociais e ambientais com base em nossa experiência e na valorização de nossas diversas perspectivas culturais.
17. A Justiça Ambiental requer que nós, como indivíduos, que façamos escolhas pessoais e de consumo que impliquem gastar o mínimo dos recursos da Mãe Terra e produzir o mínimo de resíduos possível; e que tomemos a decisão consciente de desafiar e redefinir prioridades em nossos estilos de vida para garantir a saúde do mundo natural para as gerações presentes e futuras.

Adotado na Primeira Cúpula Nacional de Liderança Ambiental para Pessoas de Cor, de 24 a 27 de outubro de 1991, Washington DC.